... عله ... الحکم الغنی

... بالبرهان
... علة الى المعلول برهان
... ة والبسيط قوة واحدة تقتضی اثرا ... الثانی ای
... استدير فالارض مستديرة واثباتها بالبرهان الانی ای استدارة فانه
... ول الى العلة بان تبق الغروب والطلوع معلولان للاستدارة ... استدارة
... ستديرة لم يتحققا على ما بين فی موضعه وهما متحققان بالبديهة فثبت ... الارض

اثبات استدارة الارض بالبرهان
اللمى اى الاستدلال من العلة الى المعلول بان
بق الارض بسيطة والبسيط قوة واحدة تقتضى اثرا
واحدا وهو شكل مستدير فالارض مستديرة واثباتها بالبرهان الانى اى
الاستدلال من المعلول الى العلة بان يق الغروب والطلوع معلولان للاستدارة فانه
اذا لم يكن الارض مستديرة لم يتحققا على ما بين فى موضعه وحيث تحققان بالبديهة ثبت استدارة الارض

حجرنا بيد ... ١٢٢٢

صار ... الحاج محمد حسين ...
صار ملكا للحاج محمد حسن ...

[illegible]

اثبات استدارة الارض بالبرهان
اللمّي اي الاستدلال من العلة الى المعلول بان
الارض بسيط والبسيط قوة واحدة تقتضي شكلا
واحدا وهو شكل مستدير فالارض مستديرة واثباتها بالبرهان الانّي اي
الاستدلال من المعلول الى العلة بان يقال الغروب والطلوع معلولان للاستدارة فانه
اذا لم يكن الارض مستديرة لم يتحققا على ما بين في موضعه وهما متحققان بالبديهة فثبت استدارة
الارض

[illegible]

[illegible]

اثبات استدارة الارض بالبرهان
اللمی ای الاستدلال من العلة الی المعلول بان
یق الارض بسیطة والبسیط قوة واحدة تقتضی شکلا
واحدا وهو شکل مستدیر فالارض مستدیرة واثباتها بالبرهان الانی ای
الاستدلال من المعلول الی العلة بان یق الغروب والطلوع معلولان للاستدارة فانه
اذا لم تکن الارض مستدیرة لم یتحققا علی ما بین فی موضعه وهما متحققان بالبدیهة فثبت استدارة الارض

قد وقف هذا الکتاب بالبیع الصحیح الشرعی ولانا المعظم الیه ارث العفو
جعفر بن ابی القاسم الحسینی عفی الله عنهما انما علی طلبة العلم اجمع الوفی

صار ملکا لاقا محمد حسین

صار ملکا لاقا محمد حسن

محمد حسن

الاول الکتاب

اثبات استدارة الارض بالبرهان
اللمي اي الاستدلال من العلة الى المعلول بان
يق الارض بسيطة والبسيط قوة واحدة تقتضي شكلا
واحدا وهو شكل مستدير فالارض مستديرة واثباتها بالبرهان الاني اي
الاستدلال من المعلول الى العلة بان يق الغروب والطلوع معلولان للاستدارة فانه
اذا لم تكن الارض مستديرة لم يتحققا على ما بين في موضعه وهما متحققان بالبديهة فثبت استدارة الارض

[illegible]

صار ملكا للحاج محمد حسن [illegible]

محمد حسن [illegible]

[illegible]

حاشية المحاكمات

قوله ولكن ان يقول الاول انه بالنسبة الى المعلومات الى آخره لعل القائل توهم ان الشارح ادعى ان التقسيم هو امر الكلي

جعل اقسام النظر اربعة ثابتها جعل التقسيم بحسب اقسام المعلومات كما في التقسيم الاول والظاهر ان الاول متعلق به فاعترض عليه

التقسيم الاول انه بحسب اقسام المعلومات فانحصر الاول الثالث بالتقسيم الثاني غيرهم والحق ان هذا التوهم بعيد فان الشارح نقل ان

المقصود جعل الاقسام للنظر اربعة على حسب اقسام المعلومات اي كان المعلومات اربعة جعل اقسام النظر ايضا اربعة لكون المقسم الاول باعتبار

فيه بيان الاقسام لاقسام المعلومات بل صار الاقسام ثلثة ولم يجعل اربعة كالمعلومات ولا لزم ذلك عدم كون التقسيم الاول بحسب اقسام المعلومات

يتعلق بالمرء وعنده وكتب نهم اساسي الا ايراد والاحتجاج الى تحكم مما ذكره بشرح الجواب ثم ما ذكره من ان التقسيم الاول باعتبار العلم

المعلومات فان المعترض يحاول بيان التصديقات اي مطابقتها وارادتها المعقودات الخارجية كما اشار اليه الشارح وقد تبعه المحاكمات

في الحاشية ومكن المعقودات الخارجية مطابقات التصديقات بناء على انها مطابقات للنسبة الخارجية والنسبة الخارجية مطابقة الوضع الى مطابقات

التصديقات فالمعقودات الخارجية مطابقات للتصديقات لان المطابق لمطابق مطابق في مصداقها هذا المقام هو ما يسمى بالمبادي الموضوع

الحكم النظر واراد بالتصديقات التصديقات المعتبرة في تحصيل اقسام الثلثة كما في العلم الالهي مثلا واعتبار المعقودات الخارجية

التقسيم الاول ان التحصيل لا يسمى الا العلم انما المعقود الخارجي ولا يمكن تقسيم المعقودات الخارجية العلوم الثلثة فان المراد تقسيمها

باعتبار العلوم المتعلقة بها كما في التقسيم الثاني فان المقسم هو المعلوم ولعل الصور العقلية الا ان الثاني كما هو راي المحقق والشيخ في الهر الفارابي

والى ذلك يشير تقسيم العلوم الثلثة باعتبار اتحاد العلم والمعلومات واراد بالذوات قوله اي الذوات الخارجية وقعت الذوات المعلومة الحاصلة في

الذهن لا الامر الخارجي ه عبارة الدرس ه نظر المحاكمات في بعض الحاشية المسماة بحاشية المحاكمات

المنسوبة الى السيد الشريف قدس سره هو ان الاول ان التقسيم الاول باعتبار العلم والثاني باعتبار المعلوم المعرف والتقسيم الاول على المعقودات

الخارجية وهي مبادي التصديقات اذ المجموعة امور مترتبة فيها والترديد كما هو الحاصل بعد الانتزاع على التقسيم الثاني واحد هو باراء القوم حاصلة

في الذهن اذا تقرر هذا فالتقسيم الوارد على مطابقات التصديقات واراد بعض على نفس التصديقات وليس بعيدها انه لا يمكن التصديقات

باعتبارها الا باعتبار الامر الخارجي كما في التقسيم الثاني فان المقسم هو المعقود في الذهن ولعل موضوعات للقضايا

والمراد بالنسبة والقضايا المسائل الخبرية والمراد التصديقات الواقعة بها والمراد بالعلوم العلوم بالذات اعني المعقودة الذهنية

الثلثة لكن المراد قوله باعتبار نفس العلم يعني لا باعتبار المعلوم واما التقسيم الاول باعتبار المعلوم والثاني باعتبار المعلوم ان المقسم الاول

اعني الموجود في الخارج وهو يسمى معلوما بالذات بل الموضوع للتقسيم الاول وان كان باعتبار اقسام المعقود الخارجي لكن ليس بحسب اقسام المعلومات

ويمكن توجيه التوجيه الثلثة دون الاربعة على ما هو مطلق واما المنسوب الى غياث الحكماء بان الموضوع في العلم الكلي ليس المعقودات الخارجية

فيكون العلم الالهي في التقسيم الاول الالهي بالمعنى الاخص ولكن لا يكون مأخوذا فيه الا لكن المقسم في التقسيم الاول النسب التي هي محمولات المسائل العلم

وموضوعاتها الى مورد التصديق ولكن المقسم الاول مسائل هذا العلم لكن المقسم هو العلم لا باعتبار امر آخر كما في الثاني

ما المقسم فيه الذوات الحاصلة موضوعات لتلك القضايا والمسائل وكونها فيه انها لا يكون كما انها لا يشترط المعقود الخارجي ولكن لا يحاسب

في المسائل وقوله العلم الالهي مثلا ويؤيده هذا الحمل قوله وقد تبعه المحاكمات الى آخره ووجه ذلك كي ويكون الفاعل الاسم الاول في قوله

لكن القضايا ولا ثاني لهذا الحمل قوله وقعت الى آخره اذ الوقوع الخارجي لا يكون الا للقضايا لكن المعقود الخارجي قال

وكيف يمكن تقسيم الحاشية المنسوبة الى غياث الحكماء بان المعتبر في التقسيم الاول المعقودات الخارجية للتصديقات المعتبرة في تحصيل العلم الالهي مثلا

ولا يمكن تقسيم المعقودات الخارجية الى العلوم الثلثة فيكون التقسيم باعتبار العلوم المتعلقة بها كالثاني فان المقسم هو المعلوم بالذات ويكون تقسيم العلوم

الى العلم والمعلوم هذا خلاصة ما ذكره ولا يكون مأخوذا فيه الا لكن المعقودات الخارجية مطابقات للنسبة الخارجية وفي قوله باعتبار اتحاد العلم والمعلوم اذ

يتحد المعلوم التصوري مع العلم التصوري ويسمى هذا مذهبا للاتحاد وبعد هذا كله فهذا الكلام يستدعي ولا يخرج عن التقسيم الاول للعلم كما هنا الذي باعتبار نفس العلم

بل باعتبار المعقودات الخارجية بناء على الاتحاد ويمكن التقسيم الثاني باعتبار نفس العلم او على الاول فان قيل مراده انه لكان المعقود في التقسيم الاول المعقودات

الخارجية ولا يمكن تقسيمها الى العلوم لكن التقسيم للعلوم المتعلقة بها فيصدق ان التقسيم الاول باعتبار نفس العلم وليس هو الاتحاد هذا ولك ما فيه القائل في تقدير

الحمد لله هو التقسيم الحكم النظرية في الثلثة بحسب اقسام المعلومات دون الاول لعل اقسام التقسيم الاول بحكم النظر باعتبار نفس العلم

الا انه للمعقودات الخارجية ه

الى

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الحكمة استكمال النفس الانسانية اي الاستكمال مصدر والمصادر قد يطلق ويراد بها معانيها المصدرية وقد يطلق ويراد بها الاسم اي الحاصل بالمصدر مثلا الحكمة مصدر قد يطلق ويراد به المعنى المصدري وقد يطلق ويراد بها الاسم اي الحاصل منه الحكمة المصدر في الحاصل قد يطلق ويراد به المعنى المصدري وقد يطلق ويراد به المعنى الآخر كالصورة العلمية فان اريد تعريف الحكمة بالمعنى الاول فيحمل الاستكمال ايضا على معناه المصدري وان اريد به المعنى الثاني فيحمل الاستكمال ايضا على ما يوافقه فيراد بالاستكمال ما يستكمل به وهو العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه فيعتبر ما قررنا يظهر ان ما ذكر قدس سره في التعريف بيان لان الحكمة علم لا عمل كما يقتضي انه حمل الاستكمال على معنى ما يستكمل به لا على معناه المصدري والحكمة على معنى العلم وهو الشايع فلا عرض ولا يكون حمل الحكمة على العلم والاستكمال على معنى ما يستكمل به من الصور العلمية او حمل الحكمة على معنى الحكمة والاستكمال على معنى ما يستكمل به لكن حمله على ما كان في تكميل حملها على اصول وقواعد اما حمل الحكمة عليه فظ واما حمل الاستكمال عليه فبان يراد بها تلك الاصول والقواعد اي حصولها في النفس ما يستكمل به فيصح حمل الحكمة على معانيها الثلثة فصار الكلام مرادا به الاول بل اشارة الى العلوم المدونة ما يصح

حاصله ان المتعارف عند الحكماء ان الحكمة علم وعلم الحكمة ايضا علم وتعريف الشارح عبارة عن الدلالة على الاول حيث اراد معنى الشايع من نفس الحكمة اي الصورة العلمية التي هي حاصلة بالمصدر وفسرها بالاستكمال الذي بمعنى المصدر الذي هو العلم فلما حمل الاستكمال ايضا على المعنى الموافق لها اندفع الاعتراض وصار كتعريف المشهور وهو كون الحكمة علم الخ م

[illegible]

لاطلاقها على الاصول والقواعد وعلى الملكة وعلى التصديق بتلك القواعد قال الشارح تحصيل ما عليه الحقوق نفسا اي وكذا الاستكمال كما يحصل بتحصيل العلوم الاشياء الموجودة في نفس الامر وتحصيل العلوم كان على تلك الاحوال والصفات اي على هذه الاحوال كان ينبغي ان تفعل وان لا تفعل ويمكن ان يوصف على راجح الاشعار اي الكار والقبائح ان الاشياء نفعل تركه من الافعال الحسنة والذميمة فالحكيم من كان عالما بما ينبغي ان يعلم وعاملا بما ينبغي ان يعمل وتاركا لما ينبغي ان يترك وليصير بذلك كاملا مشابها بالعقول الذي كالالهية العلمية والعملية حاصلة بالفعل وسعيد بذلك للسعادات الاخروية التي هي البهجة والسعادة الروحانية العائدة بعد خراب البدن ودوليكسب الطوالب تيقن فوائد لنعرفها انه لا يلزم موفة جميع الاحوال وثانيها انه لا يلزم معرفة احوال جميع الموجودات وثالثها انه لا يلزم تحصيل جميع ما يمكن ان يعلم او ان يعمل ورابعها انه لا يلزم المرتبة البالغة العلم اليقيني على وفق ما حيز الحسن والقصور في النفس وخامسها انه لا يلزم مطابقة نفس الامر لا يلزم في الواقع بل يكفي ان يكون مطابقا لما اكتسب وذلك حاصل فيعرف بذلك الحكم الواقع في مسئلة عن كونه حكما بعد اعتبار المطابقة في الواقع كما ح واطلاق الحكم على غير سبيل التوسع وللمراد بالطاقة اما طاقة آحاد النوع او طاقة الشخص او طاقة اوساط الناس والآخر اظهر ولا يكون لتجيز الاول ولان ما التعلق بالامور التي الغاية ان تعلمها فان وهي انما دل الهندسي موضوع العلم حيث لا يقال ان موضوعه تعلمها دم

ان يكون

ظاهره ان الاشارة الى العمل لان ما يجب ان يعلم ويعمل هو الاعمال بنفسها وتحصيلها هو علمه وفعله لا تحصيل العلم به ملا ميرزا

النفس الانسانية على ما ذهب اليه ارباب التحقيق او الافلاك والاعمال علته الفصال عنهم

فيكون ذلك الكتب ليصدر منها كالذي على ما هو المشهور قال الركن الكرم ينكر عن الطرق طا

لتعقلها او تكون منهناك شئ ويبرك المراد لي كالطبائع المخصوص على ما ينسبوكلاميس شرح

في هذا الموضع ما الكون في النظر او مطلق الاده على ما هو الظاهر واللفظ انفصل الاول

يشكل المباحث الكتب كتب السماء والعالم والطبيعي حيث يبحث فيها عن الاحوال المشتركة

بين الافلاك والعناصر وعلى الثاني المباحث علم الهيئة اذ يبحث فيها عن احوال الافلاك

والعناصر فان قيل الكل مباحث الهيئة يتركون النقص افيها بحثا عن احوال

امور كان الطبائع المعينة بشرط فيها قال شرح في تقسيم شرح المطالع الصدر الكامل مثلا

انما يبحث عنها بالمفهوم بحكم بعضها ببعض صادر منحصرة ولقد كشف عنها ذلك

المقيد لكن لكتب لصوان ملوض من موضوع بعنوان انه لوضوء مقدار وسائر الكلام

ولما كان الهيئة كان مباحث الفلك الثاني مسطية على ماوا اه فيكى على ذلك عن الطرق ان

عبارة ولا يكفي ولا لهم على ما ذكرنا او اي الهيئة الحكمية التي يبحث فيها عن الافلاك والعناصر

اي من الصبابها ولطرائها الجوهرية منقطعات المتاخرين واما القدماء فانهم كانوا

الهيئة عن المقادير والحركات والاوضاع والاشكال لا يبحثون فيها على هيآتها وبمعنى البعض

التسع علم ظواهر القواطع على انه لا يبعد ان يترم لست الهيئة الحكمية كانت لحوظة الى ان

قلت الكلام والمتعلق بها الهيئة لا بلحاظ خصوص المادة

معا وبذلك الاجسام البسائط الطبيعية لما من قال سبق التعريف للعوالي المسلم المشتركة

من العلمي كي سند ان الا دار من حيث انه لعلى النهج بالبرهان اللمي كما شرح الطبيعي

بالبرهان الاني كاشف الهيئة فكث على ما قرر المحيط في الهيئة مقدار دور حركتها

في الطبيعي محيط جوهرتها لا اشكال وحكمهم باشتراك المسائل العلمين نظرا

الى الظاهر مع قطع النظر ذلك تقول لست تستدل عليها بالبرهان اللمي كالمحيط فانها

الطبيعية النوعية المقتضية لاستعداد الكرة ولكن لتضمن ولذا فيها بحث عن احوال الجسم

الطبيعي من حيث استعداد الكرة وهو المراد من الطبائع المادة على ما صرح او سك في الحواشي

ان استدلال بالاثر لا بل حط من الجهة فيه عن الطبيعي بين برد ام كمين وسك

حواشيه على شرح الاشارات قال في مبادى من النظرية اي اصولها واسبابها كلها على

تحصيله للمقاطع حدة الشريعة الالهية وبعلتك لا تبالي تقسيم كلها الى ما يتعلق بالمعاش والمعاد

لا بل هذا القسم الحكمة كلها بعضها تلا الى الانتهاء على ما يدل عليه كتب التيسير

والتوابع وهي كلها من جانب الشرع وتفصيل الشك خالف الشريعة ما زاد على ما في الكتاب

المتفلسفة وعلى هذا الكلام تفصيل الشرع ما ارتكبه بحثه حيث قال لتحصيل الامور معلومة من

صاحب الشرع في ذكر به والمثال القائم الغائب من حول العقل رادنه الشريعة هذا هي

لفظ الفصل الاول ~~في الرسالة الى المحيط~~

[illegible]

قال اكثر اي الشاملة للمجرد والمادي ومقابلاتها اولى [illegible] لكون مقابلاتها معطوفا
على قوله الشاملة لكون العموم والاعم في الامور العامة ولم يذكر التي عنها اي في مقالة الامور العامة
تطفليا ويحتمل ان يكون معطوفا على الامور العامة فلم يكن بحثه داخلا في الامور العامة لكون البحث
عنها تطفليا بناء على انها مقابلات الجوهر والامكان وهي الامور الكلية هذا اتم هذا الحكم
للامور العامة يصدق على الاحوال المختصة بالجواهر المساوية للمجرد والمادي فكذلك في تلك الاحوال
ولفظ في الامور العامة بمعنى المراد منها اي المراد بالامر العام ههنا ما لم يختص بالمادة
لكن مقابلها هو ما يبحث عنه في الفلسفة الاولى وهو العلم الكلي على ما هو الآن فانه حيث قسم الالهي بالمعنى
الى قسمين الالهي والعلم الكلي ثم ذكر مقالة الاولى في الامور العامة فهم ان المراد ما يبحث عنه في العلم
من الالهي وهو الذي يسمى العلم الكلي ولا يكون هذا الاصطلاح للامور العامة موافقا لما اشتهر
في الكتب الكلامية من التفاسير [illegible] او [illegible] العلل والمعلول [illegible] الامور العامة لجميع التعاريف
ولم يذكر ما المقصد في المقالة الاولى في وضعها للامور العامة قال انه لا يجري المصدق
لا يمكن ان يكون ههنا الا [illegible] بالتصديق [illegible] باي الحكم [illegible] فلا يكون للمصدق [illegible]
على هذا الرأي اي الرأي البسيط على ما قرره الجمهور [illegible] هو راي الامام التصور [illegible]
والحكم فيلزم التصديق عند الامام [illegible] هذا الحكم فلا يكون بها الا [illegible]

بهما ولهذا قرره [illegible] بداهة التصديق على بداهة التصور لانه لو كان [illegible] الاول ولو لم
التصور [illegible] عنده [illegible] ولو كان [illegible] اي التركيب لكن [illegible] التصديق [illegible]
تصور الاطراف والنسبة بطل التصديق على [illegible] الشك [illegible] بالمتصور الاحرار
[illegible] بالوصف قوله [illegible] التصور والالتزام [illegible] المثلين [illegible]
هذا الدليل [illegible] على امتناع تصور [illegible] المتصف بها اي ادراكها بالعلم الحصولي
والتزام امتناع تصورها مطلقا [illegible] الا [illegible] واما النفس [illegible] بذاته وصفاتها [illegible]
تصور معنى التصور عندهم [illegible] الشيء في العقل [illegible] هذا انما [illegible]
العلم الحصولي على [illegible] وصفاته حضوري [illegible] النفس [illegible] بذاته بل
[illegible] المثلين [illegible] حصول [illegible] الاخر وليس كذلك لان اجتماع
المثلين [illegible] الكلام [illegible]
في مقام [illegible] انه [illegible] لا يكون ههنا مثلين [illegible]
في [illegible] وههنا [illegible] الفرع [illegible] لانه [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible] التصور [illegible] وحصل [illegible] المطابق [illegible] الذهن [illegible]
[illegible] الصورة من حيث انها حاصلة في النفس [illegible]
[illegible] ذهنية [illegible] من حيث [illegible] الذهن [illegible]

عن الشك كما يمكن ان يلزم لصاحب المسلك [illegible] الدليل عنه هذا التقرير ان التصور كان
متعلقا بالشك على افراده كان عرضيا لها على تقدير موضوعيته للتصور [illegible]
النوعية وهذا الجواب انما يتأتى اذا كان المستدل بصدد التحقيق وبيان اثبات امتناع التصور
الحقيقة الواقع على ما هو الظاهر ولكن بصدد الجدال والالزام يقول الذهن لا يتصور كالمص
على انه يسلم كون التصور المطلق [illegible] للحقيقة الخاص فلا وانما كان اللازم لصاحب التصور الذي
اي كان التصديق موجودا خالصا من الذهن اي الحاصل في الذهن والمرتسم فيه وهذا غير
مستحيل لان لصاحب المسلك ان كان مستحيلا باستلزام [illegible] منها [illegible]
والتعارض فلا يلزم المحال لان كان لصاحب المسلك [illegible] هذا ثم اولا ثبت امتناع التصور
التصور اذا دعا التصور لكنه كان لم يرق بمراده لتصوره اراد بعضهم بالكنه والحقيقة
الدليل المذكور يدل على امتناع تصوره بالكنه لا يمثل حقيقة التصور [illegible]
بل يصير مرآة لملاحظة التصور بوجه كما ذكر [illegible] قوله [illegible] حصول [illegible]
التصور فانه وما ذكر قوله في الحكم انما الحكم لا التصديق بصدد المحكوم عليه
قوله [illegible] الكلام في المهمين فان قلت [illegible] حمل [illegible]
[illegible] قلت في هذا الحمل [illegible] الاول [illegible]
بحكم المستدل دعوى [illegible] هذا المفهوم المركب [illegible]

عليه ابدا [illegible] انه لا يلزم من جهة هذا المفهوم المركب من [illegible] لجواز ان يكون
[illegible] فلا منه وقد عرفت ان النزاع في [illegible] كنه التصور قوله [illegible]
لكونه غير المتنازع فيه او مستلزما له او يقال لما كان النزاع في التصور الخاص الواقع
ولما كان كلام المص لا يلائمه فهو غير المتنازع فيه ولكن في التصور المطلق فهو مستلزم له
ومشتمل عليه بناء على ان التصور المطلق ذاتي له [illegible] لا يسلم كون المطلق [illegible]
يسلم كونه [illegible] المشتمل عليه [illegible] قيل هذا الكلام [illegible] لا يسلم كون الحيوان [illegible]
[illegible] فاراد باستلزامه المتنازع فيه اشتماله عليه وتوقفه عليه فلا يرد
المقصد مستلزم للنتيجة [illegible] ذلك لزم جواز [illegible] المقصود بناء على استلزامها المتنازع
قال [illegible] العلم [illegible] ذلك الشيء [illegible] اقول [illegible] التصور في هذا الشيء
كان [illegible] العلم وكنهه في ضمن التصديق [illegible] ما اشار اليه الشارح [illegible] لا يلزم [illegible] التصور
[illegible] الشرح [illegible] بتصور كنه التصور وحقيقته كما في التصور الاول [illegible]
على [illegible] التصديق [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] التصديق والتصور [illegible]
التصور والمراد [illegible] ما يحصل [illegible]
[illegible] لفظ المتصور في المتصور [illegible] اللازم [illegible]

لا يخفى ان هذا الكلام منه قدس سره [illegible] ودفع لما اشار اليه اولا حيث قال ضرورة ان وجود المضاف الى الشيء [illegible] مستلزم [illegible] فلا يرد [illegible] هذا مناقض لما مر

وذلك لان كلمة ما انه للانشاء ولكن المراد لزم الايلام كون ذلك التصديق ههنا كون ذلك

الشيء متصورا بالوجه لم يحصل لذلك الشيء ولا يلزم من ذلك ما لا يلزم كونه متصورا

بخصوصه لكن يلزم كونه متصورا بالوجه ما قال لم يكن ذلك المتصور ههنا الا كونه

كما يظهر مما ذكر في التصديق السلبي لكن حكمه عن كيف في الطرفين داخلا على ما هو المشهور

قوله سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه اقول هذا انما يصح اذا كان زوال

الاعتقاد الخصوصية باعتقاد خصوصية اخرى لانه يحصل الجزم بانتفاء المختص والجزم بانتفاء

المختص ما في الجزم يحتمل ما علم اختصاصه او شك فيه اذ فيه الجزم بعلم المخصوص

واما اذا كان زوال اعتقاد الخصوصية بالتردد بخصوصية كالاشباح المرئية لا بالجزم

بخصوصية اخرى فلا يلزم كان الحكم بخصوص المختص لانه في السلب والتردد وهما ثابت في الخصوصية

ويمكن تخصيص كلام الشارح بسلب الخصوصية بقرينة المقام لم يوجب الا ما علم بانه يحكي وان اراد

بالشك ما يقابل العلم بقرينة المقابلة فيتناول الظن والوهم ايضا ثم اقول

لانه يحصل في العلم المطلوب لو اريد كما هو المشهور فلا حاجة الى تخصيص الشك المذكور وان لم

فلا يلزم من العلم بعدم الاختصاص ان لا يكون مختصا في الواقع حتى يلزم الاشتراك

في الواقع اذ يمكن ان يكون مختصا في نفس الامر ولا يكون يقتضي هذا الشيء الحكم

لعدم الاختصاص لم يحصل بالنسبة الى الخصم فلا يتصور النزاع ولم يحصل بالنسبة الى الحاكم

اي معلوم الاختصاص ومشكوكه وما علم عدم اختصاصه قطعا بل يحصل منها قسم آخر وهو لا يكون

لانه اذا جزم بعدم الاختصاص الوجود لا يكون الوجود مشتركا لفظيا

العلم بالاختصاص

لم يقصد بهذا دفع الاعتراض عنه قدس سره بل توجيه اصل الدليل ليسلم عن الاعتراض منه

الاخرين فيتم الملازمة بما ذكرنا عن المنع بل تحصل الا بتصور هذا المعنى لزم الخصم بل المتعين

بالنسبة الى الواحد لقسمين الاخرين فيتم الملازمة عليه قال المصنف وما في انقسامه الى الوا

ما للمكن والانقسام للمكن في اقسام حتى ثبت الاشتراك بحث قال اقول لا يمتنع ان يكون

هو الشيء المعين هذا والكائن لغا بالشيء ظاهر الكذب حتى ان التقسيم يخص في تقسيم الكل في

الاجزاء والكلي في جزئياته وفيهما لا يتصور الا قسمين فمعنى الثاني قال الا بما لا يتصور

بالتاويل الذي ذكره او مثل هذا الكلام يرد على قول المشترك معنى لا مثل هذا

الاشتراك في صحة كون المقصود مشتركا لفظيا والحق في الجواب لم نوع على ذات

ما ذكره في حواشي التجريد لهذا القسم هنا قطع النظر عن اللفظ والتسمية

قوله والذي لم يزل هو الاعتقاد المجهول على ما كان السبب المتصف بالامكان

لا اعتقاد الخصوص المقيد اي كلام الشارح يدل على ان الذي جعل المجهول هو الخصوص

الشيء الاول اعتقاد الخصوصية الموضوع ولهذا لم يكن بناء ايراد الشارح على ملاحظة التقييد

في جانب الموضوع فهنا حاصل كلامه ان عنوان الموضوع في قولنا السبب معدوم ليس

بسبب لانه خارج البحث بل السبب الخاص اي السبب المتصف بالامكان فاذا زال اعتقاد

الامكان وحصل اعتقاد الوجوب زال اعتقاد السبب الممكن بخصوصه اذ ما حصل في العنوان

يختلف المصدق ويدل على ما ذكره قول الشارح لان الخصوص هو السبب الخاص المتصف

يمكن ان يجعله من قبيل تقسيم الكل الى اجزائه بان يراد بالعين جميع مسمياته لكن هذا لا يحتاج الى تاويل بعيد بخلاف الحمل على تقسيم الكلي الى جزئياته اذ اطلاق اللفظ المشترك على مفهوم مسمى اللفظ لا نزاع في صحته بخلاف اطلاقه على جميع مسمياته على ان تقسيم الكل الى اجزائه اقل من تقسيم الكلي الى جزئياته منه

بالمكان حيث جعل الامكان فيدا المخصوص التي المخصوص من هذا المكان الحوادث
هو السبب المخصوص لخصوصيه كونه سببا للمكن المخصوص لا لخصوصيه كونه ممكنا وصار الاصل
لم يبق هنا اعتقاد لخصوص اعتقاد كونه سبب ذلك الممكن موجودا او هو او على حال لم
وثانيها اعتقاد كونه ممكنا فهو يزول بحال **قال** الكل لصحه الحصار السي في الممكن
اى الحصار احتياج الممكن في الحكم به الى حيط مقدمه لضميره ما افاده فافهم
كيف يدعى ان هذا الحصر عقلي مع ان المنقسم للحوادث حكمه وقد ظن ان هو لا يزال العقل
والتمر وليس الماء ولا يخفى اقول يعني ان الكل ليس الا في تعبير الاوليات وانهم
لم يعنوا بالمحصور والمعدوم ما عنواه بها وذلك لانهم ارادوا بالمحصوره ذات الكل الا في
الذات المسلوب عنها الوجود لا الى بات كم واسطه بينهما **قوله** سره ولست
فانا اذا اعتقدنا كونه ممكنا فنزول اعتقاد الخصوص تردد انا اذا اعتقدنا كون
الموجود ان خصوص الواجب ممكن اى خصوص الممكن فنزول اعتقاد الخصوص الموجود
ولكن ظهر ان المعنى ان الخصوص التي عبر عنها الواجب يقتضي انها بعينها ممكن حتى يرد عليه
ان اللازم ح ذلك التقدير مغايره من الوجه المنزوع الواجب الذي عبر عن الخصوصية
لا مغايره لخصوص الخصوصيه الى في الحال **قوله** سره وما يتوهم ان ذلك وما ذكر
كلام على المس مراده ان المقصود ان اعداد الحكم عليها بانها لا تقبل المنع في نفسها

ولى الكاتب على منهاجه سوى الشبهه الى اورده المصنف الا في مقام السند فالمراد انه
على تقديره فاذا ابطل انتفى المنع واما امتناعه على التقدير عدمه فظ لانه منع المعدوم
الا بجنبه الشبهه بالسند وشبهاته ولا يكفي فيه الى حل الشبهه الموروده في مقام السند
هذا غايه تحقيق الكلام **قال** اذا كان مخصصا بذلك الا ح لحسب اعتقاده فصار
حاصل الدليل انه لكان للحصول مجال متعدده كل منها مخصص بهيئه تزال اعتقاد البعض
بزوال اعتقاد الخصوصيه لان الاعتقاد بالمخصص اذا كان الاختصاص معتقدا
وههنا الاختصاص معتقد فيحتمل الى ان لم نسلم ان العقل الكامل لو لم يحض المعدوم
وهو الخط ولكن حاصل الدليل في ان الحصول لكان معلوم الاختصاص نزال اعتقاد
البعض بزوال اعتقاد الخصوصيات لكن ليس كذلك حتى لم يرد الحصول وليس معلوم الاختصاص
لانه ليس خصوصا لحسب نفس الامر ثم يتم الكلام في كون الاعتقاد بالاختصاص ورفع الا
في تقضيه سيد المحققين ما يتم حيث سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه فنقول انه
اذا كان مخصصا بذلك الا ح لحسب الاعتقاد في تقريره ولنا اذا كان مخصصا بذلك الا ح لحسب
اعتقاده او كان الاختصاص مشكوكا فيه الا انه اكتفى بالاول لانه الظاهر من
الكلام اذا الظاهر بهذا الشرطيه كالاول المراد المفهوم منه وكذا يقول ان كلام
المنهيه المخصص لتلك الحصول بها والظاهر ان يقول ان الحصول الا مشار مثل عن الانسان

قوله ان العناصر معلوم ان العناصر التي سقسه صرفوس وانما قال النظر ولم يقطع

لان العناصر التي سعرانا نعلم ضرورة انها كانت التي حصل في جملة مخصصات

متصورا الجسم واحدا وعند تغيرانه فليتأمل **قال** الشارح اما لو كان المراد بالخصوصيات

التي في نفس الامر فصار حاصل الدليل انه لا بد ان يكون الشيء من الخصوصيات مطابقة

لما في نفس الامر واذ يكون الجسم المعتقد مخصصا بها في نفس الامر فزوال اعتقاد الخصوصية زوال

الاعتقاد بها لكنه يجوز ان الاعتقاد في جميع الخصوصيات يزول ويتبدل ولم يزل الاعتقاد

بالجسم وهو كذلك فاذا قررناه ظهر اندفاع منع ابي الكمال في هذا المقدمة فسد الجواز

ان يكون عدم زوال اعتقاد الجسم عند زوال اعتقاد الخصوصية لكن عدم مطابقتها

لنفس الامر بان يكون الجسم المعتقد موجودا في نفسه ولعدم الخصوصية فلذلك لا يزول الاعتقاد

بالجسم بزوال اعتقاد الخصوصية **قال** الشارح لكن الجسم يخصصا لو كان اعتقاده لا يكون الا

الا انه النظر الا لازم من اعتقاد الخصوص جوهر الاعتقاد الخصوصيات الجسم بالجوهر مخصصه

قد ذكرناه وبيانه هنا ان المراد ان يكون الجسم مخصصا بالجوهر بحسب الاعتقاد او كان الاعتقاد

مستكوكا فيه على ما اشار اليه بقوله على انه الا كما قال لا نعلم **قال** المصنف

لان المعاني العموم كل ما هو موجود اي موجود في الخارج فحمل العموم مع الجسم الجوهر

الوجود اذ الحدوث معدوم ثم قال كيف يوجد وجود ولنسبة المعقولية الى السابق

ولذلك للنظم العلم حتى لا يمكن الجسم وصار حاصل الدليل انه لو لم يكن العدم لا يكون موجوده

فلو كان الجسم موجودا فقبل حدوثه المعدوم او بعد عدمه جوهر العقل انه لا يكون موجودا لبيان المحال

وصدق لفظ الجسم ولم يكن معدوما بل موجودا في الخارج واما القول بان طرف الخطر كونه

موجودا باعتبار الجسم لا مكون مسمى لفظ الجسم لذوذ بابا الجسم هنا الجسم من حيثه

الجسم في اللفظ المستعمل وكذا **قوله** بحسب وجوده لا يكون اطلاق العموم عليهما

بالاشتراك لفظا كاطلاق الجسم على افراده ولا يخفى عليك ما في مثل العبارة من المساهلة والتجوز

اي كاطلاق الجسم على معانيه **قوله** بحسب توقفه على استواء حال الجسم وجودا وعدما نظر

لان هذا الاستواء انما يحصل بتصور المحمول الحقيقي وتصور المحمول على الخارج لا يمكن حصوله ضرورة

الشيء عقلا اذا لم يكن العقل ما لم يتصور تصور الاطراف في مقام المتصور لحسبه الحكم الا ان يراد الحكم العقلي

ما لم يتوقف على الخارج اذ يرى ان الجسم مرادا بالجسم والعدم لا يتوقف على الخارج

عن تصور الاطراف وفيه ما يوصف فلذلك لا حاجة الى الاستواء اذ يكفي تصور المعاني المستعملة بعنوان

انها مسمى لفظ الجسم ولو كان الاستعمال لو قيل الجمع الجسم الا الحكم بغير ملاحظة اللفظ والتسمية

فلا شك في ذلك كلام ولا يذهب عليك انه في نوع المنع الذي ذكره المحقق الطالب الى الرد عليه

الا ولا يلزم الى الرد عليه الثاني فلا بد من ان في هذا الكلام منه من حيث كان بيان ما قرره في الرسم الثاني

ذكرهما بالتفصيل المقام حيث ولم يرد به ولم يقصد الوجود الا تغيير العدم ما سبق على الحدوث

اما ان يكون موجودا بوصف الوجود او لا يكون موجودا ابتداء منها فيكون كذلك قطعا لانه كما

في تلك الاشياء فيصح كلام الشارح ولو قرر لزوم فيه لا اشترك من ظاهر الشرح في مقام ...

قال الشارح واما الثاني وهو ان الثاني يصير مادة كاذبة في كلام المصنف فكل كل منها فرض ...

لانه يحصر الشيء الاستعمار على الاقسام في الوجود المعنى او اللفظ على الحصر العقلي الا استعمار الوجود وانها

لان المقسم في الحصر الشيء لفظ الوجود ... اما النظر فكونه في تحصيل المقسم ما يطلق على لفظ الوجود واياه

في قول المصنف علم الوجود وفي عرف ابو علي ... قال **قوله** ... وكان التحصيل المذكور

... اطلق الذي فكل كلمة يستعمل ثم كل مستعمل مقصود العلامة الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا

ولا معنى هو المعنى المخصوص بخصوصه ... تقرير الاشتراك اللفظي اذ لا يسع ان المعنى المخصوص ...

مثل الذي هو ... على تقرير الاشتراك اللفظي ليس مشتركا الا لفظا ... اذ الاشتراك اللفظي

هو لفظ الوجود لا المعنى ... ولا معنى لا ... هذا التقرير ... الوجود الذي ليس مشتركا

معنى ولا لفظا هو لفظ الوجود ... الا ان ... الوجود ... المعنى المخصوص بخصوصه

... تقرير الاشتراك اللفظي ... لفظ الوجود ... لفظ الوجود

الواجب والممكن ... هذا اللفظ اما لهذا المعنى او لذلك ... لا ... من ...

اللازم على تقدير عدم الاشتراك ... المعنى المخصوص الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى فاللازم

غير ... والذي ... في ... انتهى

اقول الاولى ان المراد من الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى ... وهو المعنى المخصوص بخصوصه

موجود من الوجود الذي ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجود ... المفهوم ... المعروف

في ... النظر الذي اورده المصنف على التحصيل الاول ... الشارح ان اللازم عدم صحة انقسام الوجود

الذي لا يكون مشتركا معنى لا لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى اذ ... اللازم على تقدير الاشتراك

اللفظي هو عدم صحة انقسام الوجود المخصوص بخصوصه الى ... انقسام لفظ الوجود الكل

على فرض الاشتراك اللفظي وعدم الاشتراك المعنوي لا عدم صحة انقسام لفظ الوجود ... بل ...

التحصيل الاول ... الشارح ... لا بد النظر ... ورود على الثاني ...

فالصواب ان ... الوجود الذي لم يكن مشتركا لا معنى ولا لفظا المعنى المخصوص بخصوصه

اذ لم يكن لفظ الوجود مشتركا ... لكون ... الاشتراك المعنوي

بل اللازم على ذلك التقرير ... الوجود ... عدم صحة ...

فورود ... النظر المذكور ... ذلك ... الوجود مشتركا معنى ولا لفظا

... ذلك المعنى ... الفرض المذكور ... المطلق ... الاشتراك

مطلق ... التقرير ... الوجود الذي لم يكن مشتركا لا معنى

ولا لفظا ... ذلك ... الاشتراك المعنوي ...

... التحرير ... في المقسم ... الاول ... اللفظي

يكون المقسم ... حج المقسم ...

ملخص الكلام وتلخيص المقام ان عدم صحة انقسام الوجود الذي ليس مشتركا معنى ولا لفظا ان اخذ بمعنى السالبة حتى يصدق بانتفاء الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى فتوجه ان عدم صحة تقسيم الوجود الذي لم يكن مشتركا ... في الواقع اما على تقدير عدم الموضوع فقط واما على تقدير وجوده ... الوجه ... المشترك ... لا ... اشتراك المقسم ... معنى او لفظا ولا ... ضروري الصدق سواء كان الوجود مشتركا لفظا او معنى او لم يكن مشتركا ... كان ... ولا يلزم ... قولنا الانسان ... يكون المقسم ... وجود الموضوع ... كان له مدخل ...

لي خبط

بحث كلام المحشي ولم يورد التحقيق ... لا بأس بالباعث لمن رجع الى التحقيق الذي نورد هنا
خبط في خبط ثم ما قال كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون قوله ... والاحاد ... وقال
ويمكن ان يقال المتكلمين ادعوا الاشتراك في لفظ الوجود والموجود ولم يأتوا على ذلك ... في الاول
بالدليل قوله ... اورده ههنا الظاهر انه لا يرد لكون المنع على المنع ... ودعوى
كونه ... الا بزعم الخصم قال الشارح ولعل المراد بالسائل ... مقتضى ...
تسليم ... لا ... المراد ان السائل ... هو ... ان اشتراك الوجود ... الكل ...
لا ... لفظا او معنى ... كونهما مشتركين في معناه ... وبما قررنا ... ما توهم ههنا
من ان ... هو اشتراك الوجود في ... الكل ... لا ... على ... فقط
وعبارة ... فان الوجود ... مشترك في هذا ... فالكلام ... لان ...
المقدم ... ان ... لا ... في ... الكل ... على ...
مع ... مشترك ... لا ... ولعدم ... الكل ... على ما ... قال
الشارح ولعل ... المطلق ... لا ... المطلق ...
المراد زيادة مفهوم الوجود المطلق ... اورد ههنا ... مطلق الوجود
فلا ... الكلام ... السؤال ... اورده الشارح هذا ... كلام ... المراد
الوجود المطلق ... وقوله ... اورد ههنا ... لا ... وما ...

المقدم المفروض اذ عدم صحة تقسيم الوجودات الخاصة متحقق على تقدير الاشتراك المعنوي ايضا فلم تكن الشرطية لزومية بل اتفاقية وقد تقرر في موضعه ان الاتفاقية ليست معتبرة في القياس الاستثنائي ولم يصح قول المحشي ان اللازم عدم صحة تقسيم الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى ولذا حمل السيد المقدم بزعم السائل عدم الاشتراك مطلقا لا لفظا ولا معنى لانه اذا لم يكن الوجود مشتركا اصلا لم يصح تقسيم الوجود وبما قررنا ظهر ان الاشتباه انما نشأ من عدم الاطلاع بما هو الباعث للمحشي في جعل مقدم الشرطية عدم الاشتراك مطلقا ونعم ما قال كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون بسمعه ... بسمعه

ان المراد الوجود المطلق ... ولهذا ... كان المراد زيادة هذا المشترك
الكلي فالتقسيم ... هذا المفهوم زائد في الواجب ... ويمكن ان يكون هذا ... بالنظر
واعلم ان ... النظر ... على حمل كلام العلامة على ان المراد مطلق الوجود
كما يظهر ... الاول ... الكل ... المراد الوجود المطلق ...
في الواجب ... ان المراد مطلق الوجود ... اضطراب
ويمكن ان يرجع ... كلام العلامة ... الاول على الوجود المطلق ... كلام العلامة
واشار ... في حمل الوجود مطلق الوجود في الواجب ... والثاني
... وتسليم المراد مطلق الوجود ... وبما قررنا ... على جواب
التحقيق الاول ... حمل الوجود المطلق على معناه المتبادر ... مطلق الوجود ... فقيل
ان الوجود ... لكان ... مطلق الوجود ... المقيد هذا او المقيد

المقدم

... مطلق الوجود ... والذهني ... او ...
... مطلق الوجود ... الوجود ...
... هذا ... في الوجود الذهني ... المراد مفهوم الوجود المطلق مفهوم
الوجود ... الذهني ... في الواجب ... هذا
... الوجود ... الذهني ... على ...

المدعى زيادة الوجود الذاتي والوجود الذهني لا النوع المطلق الشامل لهما سواء ما يتوهم ان المدعى في
الوجود الذهني في الدليل ليس الا المقصود اثباته كما زاد ابن الشيخ زيادة الوجود المطلق المشترك
على زيادة الوجود الذهني لا يثبت زيادة المطلق الا ان يكون المطلق ذاتيا والمقيد عرضيا وذلك بين
انه الاتيق ثم ان كون مهية موجودا خاصا هي عينه فلم يحصل المدعى زيادة الوجود ما الا على ضعف
ما ذهب اليه الحكماء الظاهر في رد دعوى الحكم المطلق الذي هو هنا على زيادة الوجودات الا مع ترتيبه
بل الوجه سيد المحققين هنهنا حاشية لتصحيح المطلق ولا يوجد جريح اللفظ الكريم النور في
الخلاف انما هو في الوجود الذاتي لا المطلق اذ لا نزاع في زيادة المطلق انما الى وقت الى النحو كما صرح
في موضع اخر انتهى فيستقيم ان المدعى زيادة مفهوم الوجود المطلق لا زيادة افراده اذ لا افراد له عنده
المحقق فلك **قال** الشارح في هذا الايضاح الى الوجود اولى لكان المسائل هو الحكم كما مجمل
عليها يكون الجواب عنه جوابا صحيحا ولا يكون انه الحاصل سوى الشرح في المنع كون الجواب بالمنع مقابلا المنع
فى المحقق بانه ادعى عموم تا انه بطلان اللازم في الوجود الذهني و استدل عليه بامتناع تصور
المتوقع الذي هو اخص وجوده والتصور هو الوجود الذهني ثم لا يكون عكسا لمن هذا السؤال انما هو
بعد تعميم المقصود وتصحيحه بادلة العلامة اقول لا يكون المعرض من الوليين كل مقدمتي
له بها التصور هو الوجود الذهني ثم بهما تصور الشيء لا يتعلق على تصوره كما التصور هو الشارح
مع المقدمة التامة لانه اشهر من المعلوم الذي لا يسلم العلم وكذلك العلم واما حيز داست

انما يكون في صورة عموم تحقق النقيض والتفاوت بينهما والا فبعد تحققهما اذا كان صورة التي جاءت تحرير يستنبط
ثم انها حصول لها وذلك الى مستور في الضرورات الجواب يمنع المقدمة الاولى في استعادة
الشيء الذي او حده من عرج وذلك لان الحكم لا يكون تصور الاشياء كون التصور هو الوجود في
الذهن قال **قوله** الشرح لانه لو يحصل الشيء مع عدم تعقل الوجود يمكن ان يكون كلاما في قيس المقدمة بانه اراد
بالتعقل التصور المطلق ولكن كان تعقله في ضمن التصديق ثم يرجع حاصل الدليل الى انه لو كان الوجود عين
المهية لفهم انها كان التصديق بوجود المهية تبعها عن التصديق بوجود الوجود لها او استلزامه
والتالي باطل لانه لو كم تحقق **قوله** الشرح حاصل الاعتراض او رده بعض الفضلاء
اقول الشرح هنهنا لبطلان لقوهما انه لو كان الوجود عين المهية او داخلا فيها لزم من تعقل المهية تعقل الوجود
والثاني باطل لانه قد يتعقل المهية ولم يتعقل الوجود ثم بيانه انه لو كان الوجود عين المهية او داخلا فيها لم
يمكن الشك في ثبوت الوجود للمهية والثاني باطل لانا قد نعقل المثلث ونشك في وجوده في حاصل الاعتراض
ان المقدمة خلط الصدق الوجود الاخرة ذكر ما اللازم ان بطلانه الدليل الاول مما ذكر في ما بطلان
الثاني بالبطلان الثالث ثم اشار الى انه لو ذكر ما ما لزم بطلان التالي الاول فيسلم الدليل عن
الاضطراب لا ذكر في بطلان التالي ثم اذ هو في مرتبة الدعوى وبا الربط الى اعتراض المقدمة لا يرجع
ما ذكر بعض الفضلاء من عدم الحد الوسط الجزئي على حمل الدليل على الغياس الاقتراني كيف وكلام المصنف
في الاستدلال على تقدم الاقتران الشرطي فكان كلام المصنف في اجمع صريح ما اورده العلامة

ولو كان الا وكما ذكره
الشارح المعروض انه
في الوجود الذهني

بطلان اللازم في بعض ولكن
بطلان التالي بحيث لا يجوز
ان يصدق بالمهية والتصديق
بالوجود او التصديق بالوجوب
تفتقر وجود الموضوع الى ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت

الفاضل العلامة بقوله
لانه لا يمكننا ان نعقل لانا
نعقل المثلث مع عدم
نعقل وجوده فافهم

من الخطاب اذا انفصل المبهم وسكت فوجود يا فلا يكون تعقل المبهم سببا لتعقل المجهول او مثل له

اما الاول فلظهور ان المبهم في السكت مجرد لفظ بلا لفظ ولما الثاني فلان الشيء بالمبهم الاجمالي

مستلزم للشيء بالمجهول الاخر بمعنى اللازم او لعموم المراد فلك فيه حتى يرجع الى القضية التي بالحد

المعنى الذي في الكلام انما يطلب اذا انه في تعريف التحصيل [illegible] وهو الى تصور [illegible] يستلزم الحكم بالارام

الاخبار بتصور المراد وستعلم بحكم المذكور فيه **قال** الشارح فلا فرق [illegible] المثبت في المتصور

انا في او طلب [illegible] قال [illegible] حمل التعقل كلام المعنى في الموضع في التصديق [illegible]

[illegible] ذكر الحكم الاول [illegible] الاطلاق المعنى في التصور [illegible] التعقل

بالتصديق او مضمونها كما في تعقلت زيد قائم او قام زيد واما على [illegible] بالمفرد [illegible]

على التصديق [illegible] البعد [illegible] جواب لما كان [illegible] كلام [illegible]

بين ما ذكر [illegible] الاول [illegible] في المثبت في المتصور والتصديق

ولا تحمل المجهول عليه [illegible] التصديق [illegible]

اثر ما الاول [illegible] على حدوث [illegible] المجهول [illegible] المتصور

وهذا [illegible] الكيفية [illegible] المتصور واما [illegible]

فصحيح [illegible] الاول [illegible]

انا النقل المثبت [illegible] المشكوك [illegible]

فلكن المجهول في [illegible] داخل فيه او لا [illegible] فيه من غير [illegible] المبهم فلم

كان الى المجهول [illegible] تعقل الشيء [illegible] التعقل [illegible] بالمقصود [illegible]

[illegible] المقصود [illegible] ذكر [illegible] والخصم كلام [illegible]

على حمل التعقل في الموضع [illegible] التصديق [illegible] قوله [illegible] التعقل المذكور في عبارة المتن

[illegible] التصديق **قال** [illegible]

[illegible] الذهن [illegible] المفهوم [illegible] المجهول

هو المفهوم [illegible] اذا [illegible] العمى [illegible]

الجهل فاذا تصورنا الجهل [illegible] المتصور والعمى غير محمول عليه [illegible]

[illegible] الجهل [illegible] العمى في الذهن [illegible]

[illegible] الاول [illegible] الاعتبار [illegible]

موضوعها [illegible] الاول

الاعتبار [illegible] وهذا الكلام [illegible] الاشياء [illegible]

[illegible] الاشياء [illegible]

[illegible] الخارج [illegible]

[illegible] ولا نزاع [illegible] عبارته [illegible] النزاع [illegible]

جدا لكن بشرط ان لا يكون مساويا للعقد لا يلزم ان يعلم [illegible] الاثر فان [illegible] اللفظ [illegible]
كونه زايدا على العقد [illegible] يعني كلام [illegible] لا يرد عليه الايراد بان [illegible] مراده [illegible]
من حمل الشيء على الشيء [illegible] المعاير [illegible] ولا [illegible] الاثر وكون مراده
هو نفس الاثر والمتبادر [illegible] على نفس الاثر [illegible] ولا [illegible] المراد زيادة المحمول زيادة
زيادة في نفس الامر لا في [illegible] انه لا [illegible] السلب [illegible] الاثر الا المعاير الاعتبار
لا المعاير بالذات [illegible] المحمول مثلا [illegible] الشرط [illegible] على الاتصاف [illegible] الشرط
كون [illegible] المحمول [illegible] بالذات [illegible] المحمول [illegible] المراد بالزيادة
هو الزيادة في نفس الامر [illegible] المحمول [illegible] المتصور [illegible]
والمعتبر الاعتبار [illegible] المعاير [illegible] الاعتبار [illegible] قال
امتيازه والانكار [illegible] الاثر [illegible] وصاف
ان [illegible] الوصف
لا يكون [illegible] والعدم عمى
[illegible] النفس
ويجوز [illegible] المحمول [illegible] والثاني
محمولا عليه [illegible] صاحب

[illegible]

فلا [illegible] المسند اليه لكن [illegible] على الحد
على المركب [illegible] غير صحيح [illegible] على التصوير [illegible] المحمول
قولنا السواد المحمول كذلك [illegible] المركب [illegible] السواد والمحمول [illegible] كلامه
اذا لاحظنا الامر [illegible] الحكم [illegible] في نفس الامر [illegible] المحمول [illegible] العنوان
بنفس [illegible] العنوان [illegible] الموضوع [illegible] العنوان [illegible]
الحكم اذا [illegible] الحكم [illegible] الحكم [illegible] العنوان الا [illegible]
يصدق العنوان [illegible] العنوان [illegible]
الامر [illegible] الاحكام [illegible] الامر
فيما ذكرنا الحكم على العنوان [illegible] العنوان [illegible]
لان العنوان [illegible] الحكم [illegible] الحكم على العنوان [illegible]
ما [illegible] المحمول [illegible]
لعنوان المعهود [illegible]
ثم [illegible] التصديق [illegible] التعيين [illegible]
الا [illegible] الانسان [illegible] والانسان [illegible] التعيين [illegible]
الحكم [illegible] التعيين [illegible] الحكم على الشيء [illegible] الحكم عليه [illegible]

الشيء تصغير الشيء
اي [illegible]
[illegible]

همانه اذ هو لان المفهوم في الذهن غير المفهوم هو فهو بالحقيقة تحسين لمن يمنع الرس قولنا الموجود
اما البحث عارض للمهيات صادق مع كونه قولنا الموجود الذي هو نفس الوجود لا يكون عارضا
للمهيات ولعل تعبير كون الموجود عين السواد او داخلا فيه لا يكون في قولنا السواد الموجود لو قيد ا
لتعين بنيه او بجزئيه بهو هما ليس فيما كون السواد موجودا عبارة عن كونه ذا الوجود قلنا
هذا مدفوع لان المراد في الموجود قولنا الموجود رابع الموضوع في قولنا السواد الموجود كونه
لكان الموجود عين السواد او داخلا فيه لكان تعبير التي بنيه او بجزئيه ابو حمد فانه مسقط النزاع
في ان الموجود زائد على المهيات ام لا لا تصور الا في المفهوم الموضوع لا يصدق عليه الموجود اذ ما صدق
عليه الموجود من المهيات لا يشهد ولا مجال للسواد والشك فيه ويكشف عنهم الموجود بالموجود الفقه
يتصور بحيث لعلها ان المراد بالموجود الثاني اية مفهوم الموجود حتى يكون صحيح قولنا الموجود كذا
ان المفهوم من الموجود الذي هو هنا المفهوم كذا ويكون مثل قولنا زيد الذي زيد كذا واقع لا يكون الحكم على
الموجود فبين التقييد وبين منها انه ان المراد بالموجود الثاني ما صدق عليه الموجود حتى يكون قولنا الموجود
الموجود كذا ان الموجود الذي هو فرد للموجود كذا ولا شك ان الحكم على مفهوم الشيء من حيث انه مفهوم هكذا
الحكم على ذلك المفهوم من حيث انه فرد لنفسه فان مفهوم الموجود من حيث انه مفهوم يصدق عليه بعض الاحكام الايجابية
كونه من المعقولات الثانية وكونه من الامور العامة وغير ذلك ومن حيث كونه فردا للموجود اي الحصة لا الصرف
عليه شيء من الاحكام الايجابية لامتناع تحققه في الاعيان ولا شك في ان المراد بالموجود في قولنا الموجود الزاد

الموجود

الموجود كذا انه الموجود الذي هو فرد للموجود كذا لكن الكلام في ان الحكم على السواد وغيره تقييد
بالموجود لا بمعنى المعارض بل باعتبار كون السواد موجودا لكان معناه كونه ذا الوجود يكون موجودا فيه
باعتبار امر زائد على ذاته عارض له فهو كونه ذا الوجود ولكن كان ذا عين الوجود وبالجملة
المقصود كون الموجود زائدا على المهيات بمعنى ان الموجودية التي هي المراد عبارة كونه موجودا بل بمعنى
كونه ذا الوجود وموقوف البحث اعم من كون الوجود غيره او عينه كما في الوجود الموجود بنفسه
هكذا حقق هذا الكلام لكيف دفع كثير من الشبه الواردة في هذا المقام اولى بتنزيه
هذا الكلام فما بعده يستحيل عليه هناك **قال** المصنف والسواد مع الوجود لا يصدق عليه
اقول لان المراد بالسواد مع الوجود مجموع السواد والوجود فهو يصدق عليه الموجود
انه من حيث المجموع ولو اراد ان السواد المخصوص بالوجود فيلزم الصدق حيث لا انها
غير ما يصح الا ان يراد ان انضمام الى سبيل التقييد بكون الوجود خارجا والتقييد داخلا
على هذا التقدير لا يكون كل الوجود **قال** اي فيلزم ان يكون الوجود اعم والعام قيل
فيه اعتراف بزيادة الوجود فان السواد لو كان عين الوجود يكون موجوديته باعتبار حصول الوجود
كونه موجودا او بالجملة لكان وجوده الذي هو عين ذاته او داخل فيه اي كون موجوديته باعتبار داخل او باعتبار
جزئه لا باعتبار امر زائد فانه لا يكون ممكنا ضرورة ان ما يكون ان موجودا لكونه عين ذاته وكلي
الكون عينه فلا باعتبار امر زائد عليه ذاته لا غير ذاته اذ الواجب عندهم ما يكون الوجود عين ذاته
ليس

دفع تقرير الكلام
بهذا الذي ذكرنا
مدفوع لا بهذا الوجه
بل هو مدفوع
بان كون السواد
صح

وبهذا اشار صاحب التجريد قده بقوله وتحقق الاكل والايراد عليه بان
الامكان عبارة عن تساوي نسبتي الوجوب والعدم بحسب الاشتقاق الى الشيء
وكون الشيء عين الوجوب لا ينافي تساوي نسبة الوجوب والعدم الاشتقاقي
لجواز ان يكون نسبة الشيء ايجابية او سلبية الى نفسه اشتقاقا متساويا
فان الوجوب المطلق كونه موجودا بالوجوب المطلق الذي هو نفسه ومعدوما
بعدم المطلق الذي هو سلبه ممكن له بالذات والجواب عنه بان المراد من
الوجوب هو الموجبية فضعفها غير مخفي عليك لكن بهت معتقدا بما ارسلنا
اليك سابقا من تحقيق المقام وتوضيح المرام اقول الايراد للشارح
للتجريد والجواب للاستاد المحقق والايراد الذي ذكره مما اورده الفاضل
ملا جلال
الدواني في تعليقاته على التجريد وحاصل كلامه هناك ان النزاع في
كون الوجوب عينا او زائدا يرجع الى ان السواد مثلا هل هو موجود
بذاته او موجود بالوجوب لانه عين مفهوم الوجوب كيف وكون السواد
عين مفهوم الوجوب كمفهوم الوجوب لا يقتضي كونه موجودا بذاته حتى
يصير واجب الوجوب ويخرج عن الامكان لذلك وهذا القائل قد انتحل
عنه وليس مراد الاستاد من كون المراد بالوجوب الموجبية ان النزاع

في ان

في ان مفهوم الوجوب او ما صدق عليه عين الماهية بل ان الماهية هل هي
موجوبة بعينية الوجوب او بزيادته كيف وكون المراد من عينية الوجوب عينية
الوجوب من الواجب مما اختاره الشارح وشنع عليه الاستاد وحقق ان المراد
عينية الوجوب بمعنى ان الموجبية بنفس الذات لا بامر مغاير لها وهذا
ظاهر من تعليقاته في غير هذا الموضع وفي هذا الموضع ايضا لمن تامل فيه
واجاد لا من تحير فهمه بابهام العبارات قال المصنف فلو كانت مستعدة
للوجوب والعدم الخ لو اكتفى بقابلية الوجود لاندفع ذلك نعم يجاب بالمناقشة
التي اشار اليها قدس سره فتامل وانت تعلم انه لو خصص الصادق عليها
بلوازم الماهية اندفع المناقشة قوله قدس سره الدليلان المذكوران
اولا الخ قيل اقول يعني ان الدليلين المذكورين اولا يدلان على زيادة
الوجود من غير توقف على كون الوجود مشتركا معنويا بل انما يدلان على
زيادة الوجوب مطلقا سواء كان مشتركا معنويا او لفظيا بخلاف الدليل
الثالث فان اتمامه موقوف على اشتراك الوجوب معنى فراده قدس سره بالوجوب
الخاص هو الوجوب المخصوص بموجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظي لا
فرد الوجود المطلق فلا يرد عليه ما قيل من ان اتمام الدليل على زيادة

الوجود الخاص موقوف على انه تثبت انه فرد الموجودات فردا من الوجود
المطلق وراء حصته ودونه خرط القتاد ثم اقول وفي قوله ويمكن
تعميمه بحث لان ما ذكره ليس تعميما للدليل المذكور بل دليل آخر برأسه
يدل على نفي عينية الوجود لجميع الماهيات كما ان الدليل المذكور في المتن
يدل على نفي جزئيته لها ومثل ذلك لا يسمى تعميما اقول المورد
هو الشارح الجديد للتجريد وهو انما اورد هذا على كلامه قدس سره في حاشيته
على الشرح القديم للتجريد وعبارته ثمة صريحة في ان المراد من الوجود الخاص
هو فرد الوجود المطلق حيث قال القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم
وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود
وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية
ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق
نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرض لافراده
واما المناقشة التي سماها بحثا فجوابها انه ليس قدس سره في صدد
توجيه كلام المتن وبيان انه واف للمقصود وهو الزيادة على ما فهم بل
انه يمكن ضم شيء آخر اليه وتتميمه او تعميمه على اختلاف النسخ وعلى هذا

فلا يتجه لورود البحث الذي اورده قال الا اذ لا ذاتي اعم منه قيل اقول
فيه نظر اذ لا يلزم من نفي الاعمية عن سائر الذاتيات الاعمية للوجود على
تقدير كونها ذاتيا وهو ظاهر لجواز ان لا يكون بعض الذاتيات اعم من الوجود
ولا يكون الوجود ايضا اعم منه وايضا اثبات اعميته موقوف على كونه من
الاجزاء المحمولة وهو ممنوع والحق ان فرض دخول الوجود في جميع الماهيات الممكنة
يستلزم تركب كل ماهية ممكنة من اجزاء غير متناهية مرتبة من غير احتياج
الى اثبات اعمية الوجود ثم جنسيته ثم اثبات الفصول المميزة وذلك
بان يقال لو كان الوجود جزءا لكل ماهية لكان للماهية الموجودة جزءا
آخر موجود ضرورة امتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولذلك الجزء جزء
آخر وهكذا الى غير النهاية اقول هذا الكلام من الشارح مبني على ما تقرر
عندهم انه لا يجوز تركب الماهية نوعية كانت او جنسية من امرين متساويين
اذ حينئذ لا بد من تحقق اعم الذاتيات فاذا لم يكن ذاتي اعم منه فهو يكون
اعم الذاتيات اويقال هذا من قبيل التنبيه بالحد على المحدود وبناء على
ان المراد باعم الذاتيات ما لا ذاتي اعم منه وتفسير اعم الذاتيات بهذا
المعنى مذكور في المحاكمات وغيرها والثاني اولى لانه لو بنى الشارح الكلام

لجواز تركب الماهية من امرين متساويين ولا يمنع نقضه بدليل

عليه لينبغي لئن لا يورد على الشارح ما اورده حيث قال وفي قوله
لو كان المدعى انه ليس جزءاً الماهية على ما ستقف عليه ثم لو كان الكلام في
الموجه اندفع احتمال كونه من الاجزاء الخارجية وما صدره بالحق
فمذكور في الشرح الجديد للتجريد وسيجئ الايماء اليه في آخر البحث **قوله**
س ح لا يقال لا حاجة الى قول الشارح بناء على ان الوجه مفهوم مشترك آه
قيل اقول ويعجبني بهذا الايراد وقول الشارح بناء على ان الوجود مفهوم مشترك
بيان لقوله اذ لا ذاتي اعم من الوجود الذي هو تعليل لاعمية الوجود و
توجيه كلامه هو ان الوجه اعم الذاتيات اذ لا ذاتي من الذاتيات المشتركة
اعم منه لان الوجود مشترك بين ساير الموجودات وغاية ما يتصور من
الاشتراك هو هذا فلا يكون شيء من الذاتيات المشتركة اعم منه واذا كان
ايراد قوله ذلك لبيان اعمية الوجه فاني سبيل الى الاعتراض عليه
بان الاعمية يستلزم الاشتراك فلا حاجة الى ما ذكره ولست افهم
انه قدس سره على ما حمل قوله فاورد عليه ما اورده اقول لا يعجبني هذا
الايراد اذ الشارح حيث فصل قول المص المشترك عما قبلها فهم منه انه
جعل قوله بناء علة للاشتراك كان قوله اذ لا ذاتي اعم منه جعل

علة

علة لقول المص اعم الذاتيات والحاصل ان المدعى مركب من امرين
احدهما كون الوجه اعم الذاتيات وقد علله بقوله اذ لا ذاتي اعم منه و
ثانيهما كونه من الذاتيات المشتركة وقد علله بقوله بناء ولا يخفى ورود
السوال وقوته **قوله** س ح لانا نقول الاعمية يقتضي الصدق بدون
الاخص ولا يلزم منه الاشتراك المعنوي اقول وفيه نظر اذ العموم
والخصوص صفة المفهوم حقيقة انما يتصف اللفظ بهما بالعرض فاذا لم يكن
هناك مفهوم مشترك فكيف يتصور العموم والخصوص لا يقال لعل المفهوم
المشترك هو ما يطلق عليه لفظ الوجه فعموم الوجه لو كان بهذا المعنى لاستلزم
الاشتراك المقصود في هذا المقام لانا نقول نعم السوال بانه لم لا يراد بعموم
الوجه ما هو المتبادر من اللفظ حتى لا يحتاج الى هذا القيد وكذا ان قيل
قد يتصف اللفظ بالعموم بناء على اكثرية معانيه بالنسبة الى لفظ كان
معناه اقل الا ان يقال مقصوده قدس سره ان هذا القيد لدفع توهم ان
العموم باعتبار اطلاق اللفظ على معنى اكثر فتدبر **قال** الشارح فيلزم تركب
الماهية من امور غير متناهية مرتبة قيل اقول قيل انه بحث لان التركيب
لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فاذا انتفى

انتفى المركب والكثرة ولو كانت غير متناهية لابد فيهما من الواحد واعترض
عليه بان المركب العقلي عندهم قسمان احدهما ما هو بحذاء التركيب الخارجي كما
في تركب الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة والثاني لن يكون تحليليا
محضا كما في البسائط الخارجية كتركيب السواد من اللون وقابض البصر ولا يجري
الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو بحسب اصطلاحهم داخل في التركيب العقلي
وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل في الذهن ولا يتم ما ادعوه
من نفي كونه جزءا عقليا مطلقا اقول وحاصله ان في المركب من الاجزاء
التحليلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لجواز ان لا يقف التحليل عند
حد معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية ثم اعترض بان للمانع
ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدءا للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه
البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لابد له من اجزاء يتقوم هو
بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب فليس بينا بنفسه والكثرة لابد فيها
من الوحدة العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتمالها على آحاد اخر
وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لابد فيها من الانسان
الواحد العددي ثم الانسان الواحد ~~الانسان الوا~~ يشتمل على

آحاد اخر

آحاد اخر لا يكون انسانا ويجوز ان يكون كل من تلك الآحاد ايضا مشتملا
على آحاد لا يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان
يتمسك ببرهان التطبيق هذا كلام المعترض وانا اقول كل من الاعتراضين
مندفع اما الاول فلان الاجزاء التحليلية المحضة للشيء متاخرة عن
ذلك الشيء اذ وجودها موقوف على اعتبار الذهن اياها في ذلك الشيء
وتحصل له جزءا مثلا المقدار المتصل في ذاته ليس له جزء الا بعد القطع او
الكسر او الفرض وقد صرحوا بذلك وكلام المعترض ايضا صريح في ان
وجود الجزء بالفعل موقوف على التحليل حيث قال وان لم يحلل بالفعل
ولم توجد الاجزاء بالفعل ولا شك ان وجود الشيء لا يكون موخرا
عنه فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية وبالجملة المركب من الاجزاء
التحليلية كالمقدار مثلا موجود بالفعل وان لم يتحلل الذهن اجزائه
وحصول الاجزاء له بالفعل ليس الا بعد التحليل فالوجود لا يكون من
الاجزاء التحليلية واما الثاني فلان الشيء اذا كان مشتملا على
جزء بالفعل وذلك الجزء يكون ايضا مشتملا على الآخر وهكذا الى غير النهاية
يكون هناك كثرة باعتبار تلك الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغا

مابلغ وواحد من تلك الكثرة لايجوز ان يكون مشتملاً على الجزء بالفعل
والا لم يكن ما فرض واحداً واحداً من هذه الكثرة بل كثيراً مشتملاً
على آحاد تلك الكثرة ولنقدم لبيان ذلك مقدمة هي ان الكثرة التي
يكون باعتبار اجزاء الشيء لايكون ذلك الشيء واحداً منها مثلا
اذا اعتبرنا عشرة بيوت يكون هناك كثرة متألفة من عشرة آحاد
ويكون واحدها بيتاً واحداً واذا قسمنا كل بيت الى عشرة اجزاء
يكون هناك كثرة متألفة من مائة آحاد وواحد من تلك الكثرة
لايجوز ان يكون واحداً من البيوت بل يكون واحدها جزءاً من عشرة
اجزاء بيت واحد وهو ظ واذا اقررت هذا فنقول الكثرة التي
كلامنا فيه لما اخذت باعتبار الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغاً
مابلغ لايجوز ان يكون ما فرض واحداً منها مشتملاً على الاجزاء لانه
لو كان له اجزاء لكان تلك الكثرة باعتبار اجزائه فلا يكون هو
واحداً منها لما عرفت من ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء الشيء
لايكون ذلك الشيء واحداً منها فتامل يتوقف اقول الاجزاء التحليلية
كالجنس والفصل موجودة في الخارج بوجود الكل من حيث الذات ملا ميرزاجان
وتاخرها

وتاخرها عن الكل انما هو بصفة كونها اجزاء اذا لم يتحقق المادة والصورة
والافقي ضمنها متقدمان خارجان ومن قال بجزئية الوجود لا يقول
بان المهية موجودة بالوجود الجزئية بل انها موجودة بذاته وقد
عرفت ان ذاته غير متاخرة بل متقدم ذاتاً واما الايراد الآخر
فجوابه ان الاستاد المحقق منع كون البسيط الحقيقي مبدءاً المركب
واراد بالبسيط الحقيقي ما لايكون له اجزاء بالفعل ولايقبل التحليل
الى اجزاء ايضاً وظ ان ماذكره على تقدير صحته انما يدل على اشتمال
المركب على جزء واحد بالفعل اي جزء لاينقسم بالفعل واما انه
لايقبل الانقسام والتحليل فلا يدل عليه اذ كون الجزء واحداً لاينافي
امكان تحليله الى الاجزاء قال الشارح اذا كان المدعى آه قيل
اقول التحقيق يقتضي تعكيس الامر اذ المدعى لو كان ان الوجود
ليس جزءاً لجميع المهيات لتم الدليل لان نقيضه هو ان يكون جزءاً
لجميع المهيات اذا كان المراد على تقدير كون الوجود جزءاً لجميع المهيات
لاير د النظر المذكور وهو ظ ولو كان المدعى ان الوجود ليس جزءاً
لبعض المهيات لكان رفعه بان يكون جزءاً لبعضها فلا يتم الدليل
بالفعل

بدفع

الى الجيب عن الاعتراض منع الاعتراض الجواب الى

وما مهد من المقدمة من ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء الشيء لايكون ذلك الشيء واحداً منها لكن لا يفيد في هذا الموضع اذ الكلام في ان ما يقبل التحليل الى غير النهاية ولم يتحلل لم يكن كثيراً من حيث الاجزاء حقيقة والكثرة فيه انما يكون بالقوة وما تحلل منه يكون واحداً حقيقة لكنه يقبل التحليل والكثرة فيتم ما ذكره خلطين ما بالقوة وما بالفعل ١٢ نخ م

اذ لا يلزم من كون الوجود جزءا لبعض المهيات دخوله في الفصول الموجودة
في تلك المهيات اقول هذا من العجائب اذ كلام المحقق صريح في ان المراد من
قوله ليس جزءا لجميع المهيات السلب الكلي ونقيضه الايجاب الجزئي فلا يتم
الدليل اذ لا يلزم من جزئيته لبعض المهيات ترتب الاجزاء الغير المتناهية
وكذا قوله انه ليس جزءا لبعضها صريح في السلب الجزئي وكان نقيضه
الايجاب الكلي فيتم الدليل وذلك ظاهر من مختصرات كتب الميزان قال
الشارح اما لو كان المدعى انه ليس جزءا لبعضها ليتم الدليل وذلك
لان نقيضه انه جزء للجميع ولو كان جزءا للجميع حتى للفصول لزم
ما لزم واقول في هذا الكلام تامل لان هذا الكلام على هذا التوجيه يصير
كلاما بلا فائدة اذ لا يتصور من عاقل القول بان مفهوما من المفهومات
جزء لجميع المفهومات كيف يلزم انحصار المعدوم في الوجود فتامل فيه
بل النزاع في كون الوجود ليس زائدا على المهيات النوعية او الجنسية بل
اطلاق لفظ المهية على الفصل غير متعارف عندهم وان كان الفصل
بل كل مفهوم مهية نوعية بالقياس الى حصصه قال الشارح ويحتمل ان
يكون صدق نقيضه الخ قيل اقول قد عرفت ما فيه اذ نقيضه هو انه يكون

الوجود

الوجود داخلا في الجميع لا انه يكون داخلا في البعض اذ لا تناقض في قولنا
الوجود ليس داخلا في جميع المهيات بل هو داخل في بعضها ح فتدبر اقول
قد عرفت انه ايضا ما عليه قال الشارح وفي قوله لو كان المدعى انه ليس جزءا الخ
اقول لعل كلام المحقق معناه ان الدليل المذكور تمام على [illegible] هذا التقدير اي
على تقدير تسليم الاشتراك بضميمة باقي المقدمات وهو ان الوجود اعم
الذاتيات بناء على ما هو المشهور من نفي تركيب المهية من امرين متساويين
فتامل قوله قدس سره لا حاجة في اثبات التركيب الى اثبات الفصل
هذا ابناء على ما مر من قول الشارح عند قول المصنف ولانه لو كان داخلا
فيها اي في المهيات الممكنة بل في الموجودات باسرها على ما يدل عليه
قوله بعد ذلك بسطرين ولكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل
مقوم وقوله قدس سره في الحاشية الاخرى فقد شارك الواجب
المهيات الممكنة في الوجود داه مبني على ارجاع الضمير الى المهيات
الممكنة ولا يلزم الاستدراك ح بل المنع فقط ولهذا قال بعد ذلك
عند قول الشارح وليس في ذلك محذور بل المحذور لزوم الاستدراك
قوله قدس سره وتوجيه كلام المحقق الخ لما كان ظاهر كلام المحقق انه بعد تسليم

قيل وفي قوله قدس سره ولا شك
ان هذا الجنب اللفظ ايضا لا يتم اشارة
منه الى ان مراد الشارح اتمام الدليل
المذكور في المتن بان يحمل الجنس
على الجزء المشترك والفصل على
الجزء المميز المختص وكان
هذا الكلام توجيها لما في
المتن لا تركا له وايراد
دليل آخر من عند نفسه كما هو
المترائي من الشرح في
بادي النظر نسخة

كون الوجود جنساً منع التركيب وكونه جزءاً وهذا ظاهر الفساد
واشار الى توجيهه **قوله** قدس سره ولا يخفى ان عدم عروض الوجود للمهيات
آه **ه** اقول كلام الشارح مبني على حمل المهيات في قول المحقق غير عارض لشيء
من المهيات على المهيات الممكنة على ما يدل عليه سوق كلامه مع ان
اطلاق لفظ المهية على الواجب غير متعارف عندهم وتقييده المهيات
بالممكنة هنا تصريح بما علم ضمناً من كلامه ره وكون الوجود غير عارض
لشيء من المهيات الممكنة بحيث لا يعرض لها الوجود ولو لم يكن مراده
ما ذكرناه لكان قيد الممكنة لغواً محضاً وبالجملة لا وجه للايراد على
الشارح بان هذا مشترك بين الواجب والممكن نعم يبقى ان في هذا التقييد
ركاكة لان المقصود ان يحصل الامتياز في الممكنات بهذه الصفة
وههنا كان الامتياز بهذه الصفة من جهة التقييد بالموصوف
فتدبر وقيل اقول هذا بناء على توجيهه قدس سره للمنفيين المذكورين
ظاهر واما الشارح فقد حمل كلام المحشي على ان منعه الثاني الحقيقي على
تقدير العروض في الواجب وتوجيه كلام المحشي ح هو انه لا يلزم من اشتراك
الواجب للممكنات في جنسها امتيازه عنها بفصل لانه ذاتي للممكنات

اي ثابت للمهيات الممكنة جميعها لما هما عدا ما لان مرجعه كون المهية الممكنة منه ح

وعرض

وعرض في الواجب وهذا القدر يكفي في الامتياز سلمنا ان هذا القدر
لا يكفي في الامتياز لكن لم لا يجوز ان يكون امتياز الواجب عن الممكن
على هذا التقدير بامر عدمي لا بد لم من دليل والتوجيه بهذا الوجه كان احسن
لان مدار كل من المنعين على هذا التوجيه على ما هو الواقع وهو عروض
الوجود للواجب اقول لا يخفى سماجة هذا التوجيه **قال** الشارح ثم اقول
لو جعل مرجع الضمير الخ لما دفع ما نقله عن المحقق ثالثاً بقوله وفيه نظر
تعرض لدفع الاولين بقوله ثم اقول فهذا الكلام متعلق بقوله وفيه
نظر وهذا الارجاع بعيد لفظاً كما لا يخفى وانت تعلم ان عدم توجه ايراد
المحقق على هذا التوجيه انما يكون اذا جعل المدعى رفع الايجاب الكلي **قوله**
قدس سره لا نم الجواز ان لا تقتضي شيئاً منهما قيل اقول ويمكن ان يقال
سلمنا انه تقتضي الدخول او اللادخول لكن لا نم انه لو اقتضى الدخول
يكون داخلاً في الجميع ولو اقتضى اللادخول يكون غير داخل في الجميع لجواز
ان تقتضي الدخول بشرط كونه في هذه المهية واللادخول بشرط كونه
في تلك المهية وما قيل من ان مراد المستدل من الاقتضاء هو الاقتضاء
التام فلا يجب معه الا منع الاقتضاء التام وانما يجب تسليم الاقتضاء الذي

لانه يصير حينئذ العلم الكلي بالامتياز بالعروض فيمكن ان يكون الامتياز بامر آخر عدمي هو عدم العروض وذلك كاف نسخة صح

ادعاه فلا مجال للقول بانه يتنفر العروض في البعض والدخول في البعض
لان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فيلزم ان يكون كل حقيقة حقيقة من الوجود
عارضا للبعض داخلا في بعض آخر وهو خلف فهو مدفوع لان المستدل وان
اراد بالاقتضاء هو الاقتضاء التام لكن للمانع ان يمنع مطلق الاقتضاء
الذي هو الاعم مما ادعاه المستدل اولا ثم بعد تسليمه يمنع الاقتضاء
التام الذي ادعاه المستدل وهو بحث شايع لا قصور فيه اقول
لا يخفى ان المستدل اراد بالاقتضاء الاقتضاء التام حتى يترتب
عليه الاستواء والاتفاق وهو ايضا معترف به والمحشي العلامة قدس سره
منع الاقتضاء التام فبعد تسليم ما منعه لا يمكن منع آخر بل منعه
متضمن لمنعين لان انتفاء الاقتضاء التام اما بانتفاء الاقتضاء
مطلقا او بتحقق الاقتضاء في الجملة من دون ان يكون تاما مما ذكره
مندرج في كلامه قدس سره وبعد تسليم ما منعه لا يتوجه ايراد اصلا
قال المص والثاني كونه ممكنا اه قيل اقول ليس المراد بامكان الوجود
امكانه بالنظر الى مهية الواجب بمعنى ان ثبوته للمهية بالنظر الى ذات
المهية يكون ممكنا لان هذا غير لازم من الافتقار الى المهية ولانه لو صح

مبحث عينية الوجود

هذا

هذا لما كان لباقي المقدمات حاجة الى اثبات المطلوب اذ يكفي ح ان
يق فلا يكون ما فرضناه واجبا بل ممكنا هف بل المراد بامكانه امكان
ثبوته بالنظر الى ذاته والمراد بثبوته هو ثبوته للمهيات لا ثبوته في ذاته
فلا يرد ان الوجود ليس له عين خارجي بل هو من المعقولات الثانية
فكيف يصح وصفه بكونه ممكن الوجود ولا شك انه كما ان ثبوت الشيء لذاته
يتصف بالامكان ويفتقر الى العلة كذلك ثبوت الشيء لغيره يكون كذلك
فحاصل الدليل ان الوجود على تقدير قيامه بالمهية يكون مفتقرا الى المهية
فيكون ثبوته للماهيات بالنظر الى ذاته ممكنا فيكون بالنظر الى ذاته
مفتقرا في ثبوته للمهية الى علة فعلية الخ وعلى هذا التوجيه لا يرد ما اورده
بعض المحققين في هذا المقام من ان المحوج الى العلة هو الامكان
كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء
بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك
من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف
بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض
وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة

بجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شئ بامر ممكنا بل واجبا
او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة تجعلها متصفة بها فان اتصاف
الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز لها ان لا يتصف بها لم يكن
هناك حاجة الى علة واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب لما وجب
اتصافه بالوجود ولم يجز له ان لا يتصف به لم يكن هناك علة تجعله
متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين
على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاى حاجة الى
علة ترجحهما وما يقال ان الواجب يقتضى ذاته وجوده فمعناه
ان ذاته بحيث لا يجوز له ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء
وتاثيرا وذلك لان اتصاف الواجب بالوجود على تقدير زيادته
(اى عدم ورود ما اورده بعض المحققين)
بالنظر الى ذاته وان كان المفروض انه ضرورى ولا يمكننا الحكم
بافتقار وجوده الى العلة اذا لاحظنا ذاته موجودا لكن اذا
لاحظ الذهن وجوده تعالى ووجده مفتقرا فى ثبوته له تعالى الى ماهيته
فحكم بان الوجود فى كونه ثابتا للواجب تعالى يحتاج الى علة لان
كون الوجود ثابتا للواجب تعالى ليس ضروريا بالنظر الى الوجود

بل ممكنا وكل ممكن يحتاج الى العلة ~~لان كون الوجود ثابتا للواجب~~ تعالى
فهو فى كونه ثابتا للماهية يحتاج الى علة فيتم الدليل آه وما قيل فى الجواب
من ان كل ما يغاير الشئ فان ثبوته لذلك الشئ واتصاف ذلك الشئ به
او كونه هو او ما شئت فسمه امر لا يستغنى عن العلة فان الانسان
مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا اما فى كونه امرا آخر فيحتاج الى علة
وذلك ظ لان توسيط الجعل بين الشئ ونفسه ممتنع بالذات واما
كونه شيئا آخر فيحتاج الى السبب بالبداهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود
الواجب عينه حتى يستغنى فى وجوده عن غيره اذ لو كان غيره
فارتباطه اما كونه ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود
على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير فهذا مدفوع لانه
(اى ما قيل فى جوابه)
ان اراد انه كل ما يغاير الشئ فان اتصاف ذلك الشئ به سواء كان
ذلك الاتصاف ضروريا او ممكنا لا يستغنى عن العلة فهو ظاهر البطلان
لان من قواعدهم المقررة المشهورة هو ان علة الاحتياج هو الامكان
وايضا الضرورة حاكمة بان شان العلة الترجيح فاذا كان الاتصاف
ضروريا فلا حاجة الى الترجيح وما معنى الترجيح ح وكيف

الم تران الحكماء يرون انفسهم محتاجين فى اثبات الصانع تعـ
الى نفى اولوية الذاتية عن الممكن ولو كان مغايرة الصفة للموصوف
سواء كان الاتصاف ضروريا او اولى او لا عندهم مستلزما للاحتياج
الى العلة ~~للاحتياج الى~~ لما احتاجوا الى ذلك بل كان لهم ان يقولوا
على تقدير الاولوية الذاتية لنا اتصاف المهية بالوجود سواء كان الاتصاف
اولى ام لا يحتاج الى علة وعليه لا يجوز ان يكون نفس الممكن والا لزم
تقدم الشئ على نفسه بالوجود وكونه موجودا بوجودات متعددة فيكون
موجودا آخر غيره وننقل الكلام اليه الى آخر ما قالوا فى اثبات الصانع
تعـ وان اراد ان كل ما يغاير الشئ فان اتصاف الشئ به وثبوته له
البتة يكون ممكنا فيحتاج الى البرهان وليس فى كلامه عن هذا الدعوى ولا
مما يدل عليه عين ولا اثر وايضا لو تم ان كل ما يغاير الشئ يكون
اتصاف ذلك الشئ به ممكنا لكان كافيا فى ان وجود الواجب ليس
زايدا عليه لان كل ما هو وجوده زايد عليه ممكن يكون اتصافه
بالوجود ممكنا على ذلك التقدير لا واجبا فلا يكون لباقى المقدمات
دخل فى البرهان اقول الايراد الذى نقله اولا مذكور فى الشرح

الجديد للتجريد والجواب الذى ذكره من ان امكان الوجود ليس
من حيث كونه ممكن الوجود فى نفسه بل من حيث كونه واجب
الوجود الثبوت للذات وكما ان الشئ يصير باعتبار الوجود فى نفسه
واجبا وممكنا كذلك يصير باعتبار الوجود لغيره متصفا بهما
للاستاد المحقق هذا ولكن هذا القائل قد عبر عن امكان الوجود فى
نفسه بامكان ثبوت الشئ لذاته والا فحمله على ثبوت الشئ لنفسه
اجنبى عن البحث وكان غير مستقيم فى نفسه الا بتكلف ولا يخفى
عليك ما فى هذا التعبير ثم الايراد الثانى الذى ذكره الشارح الجديد للتجريد
وما اجاب به عنه جواب الخطيب الرازى ومن نقله السيد قدس سره فى حاشيته
على التجريد وهذا القائل قد انتحل منه واقول فى دفعه عن الشارح المذكور
انه قد منع كون الاتصاف المذكور ممكنا لذاته اى نظرا الى ذات ذلك
الاتصاف ولا شك ان ما ليس ممكنا لذاته لا يفتقر الى العلة وما
ذكره من كونه ممكنا نظرا الى الوجود ان اراد ان الوجود يقتضى امكانه
الذاتى فذلك هو الامكان بالغير الذى ابطلوه وان اراد عدم اقتضاء
الوجود وجود ذلك الاتصاف ولا عدمه فذلك هو الامكان بالقياس

[illegible]

حيث قال فى جواب هذا
السؤال ثبوت صفة لشئ او
قيامها به وان كان واجبا
بالنظر الى ذلك الشئ الموصوف
به لكنه بالنظر الى الصفة ممكن
لان حصول شئ للشئ لا يتصور
ان يكون واجبا بالنظر الى الشيئين
بحسب ذاتهما لانه اذا كان واجبا
بالذات بالنظر الى احدهما يكون
منشأ لزوم الحصول ولو كان
واجبا بالنظر الى الآخر ايضا
بحسب ذاته يكون الآخر منشأ
اللزوم فيلزم على تقدير على تقدير
كون الحصول واجبا لهما ان يكون الوجوب
معللا بهما فيلزم توارد علتين
على معلول واحد هذا كلامه ولا
يخفى عليك ان ما ذكره هذا القائل
مذكور فيه مع البرهان عليه

الى الغير وهو لا يقتضى الافتقار الى العلة كيف وهو يجامع الوجوب
الذاتى ضرورة انه لا شئ من الاشياء يقتضى وجود الواجب ولا عدمه
فالواجب بالقياس الى جميع ما عداه ممكن قلت فى الجواب عن ايراد
الشيخ المذكور لنا ان الاتصاف نسبة والنسبة محتاجة الى الطرفين
والمحتاج الى الغير يكون ممكنا لذاته فكيف يكون واجبا والقول
بان الممكن ما يحتاج فى وجوده العينى الى الغير والنسبة ليست من الامور
العينية فيه ما فيه ثم الجواب الذى نقله وزيفه ما ذكره الاستاد المحقق
فى حاشية التجريد ويختار الشق الثانى من الترديد الذى اورده عليه واقول
كلامه ره مبنى على ما قالوا ان الذاتى لا يعلل وان توسيط الجعل بين الشئ
وذاته او ذاتيه غير معقول واما العرض فيعلل اليه اما بنفس الذات
او بغيرها حتى عرف بعضهم الذاتى بما لا يعلل والعرض بما يعلل
واما قوله وايضا لو تم لنا الخ فالجواب عنه ان اللازم امكان
الاتصاف نظرا الى ذات الاتصاف وهذا لا يقتضى امكان
الواجب اذ لعله واجب نظرا الى ذات الواجب كما قاله الاشاعرة
فيحتاج الى الاستغناء عن علة الى آخر الدليل الذى ذكره قال المص

[illegible]

لان المقيد للوجود لا به لا بد ان يكون له وجودا قيل والحق ان من قال
بان ماهيته تع مقيدة بوجوده فقد قال بان وجوده عين ماهيته تع
من حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشئ موجودا الا كونه بحيث يترتب
عليه الآثار ولا معنى لكون ماهيته تع عين وجوده الا ان الاثر المترتب عليه تع
يترتب على ذاته تع وهو انه منشأ لتلك الآثار ومقيد لها بخلاف
الممكنات فان آثارها تترتب على وجوداتها واذا علمت هذا الحق
فرتب ما يأتى لك ان ذات الواجب اذا فرض منشأ الوجود
لكان هو بذاته على ذلك التقدير منشأ لاقوى الآثار واتمها
وهو الوجود الواجبى فيكون ذاته عين وجوده وقد فرض غيره فاحفظ
هذا فانه من مسعودات تى لم يات بمثله فى هذا المقام احد ممن سبقنا
من علماء الكرام وحكماء الاعلام اقول انهم فسروا الوجود بمبدء
الآثار ومظهر الاحكام وقالوا ان النار اذا اثرت فذات النار
هى المؤثر وفيها صفة انتزاعية يكون مبدءا للآثار فالفرق بين
المؤثر ومبدء الاثر فى النار بحسب الذات واما فى الواجب تع
فالمغايرة بين المؤثر وبين مبدء الآثار انما هو بالاعتبار فانهم

قالوا ان ذاته تع من حيث كونه مؤثراً موجودة ومن حيث كونه مبدأ
الاثر وجوده والمتكلمين ذهبوا الى ان في تاثيره تع في غير ذاته يتحقق
المؤثر ومبدء الاثر والمغايرة بينهما بالذات وفي تاثيره في ذاته يتحقق
المؤثر في مرتبة التاثير ولم يتحقق مبدء الاثر في تلك المرتبة بل الذات
مستقلة في التاثير فيه من غير استناده الى مبدء ح وصار الحاصل انه لا
يلزم على الاشاعرة من مجرد القول بان الذات من حيث هي مؤثرة
في وجودها كونها نفس الوجود اذ معنى الوجود ليس هو المؤثر بل معناه
منشاء التاثير ولعلهم لم يجعلوا تاثير الذات من حيث هي مستندة
الى الشيء هذا والحق ان تاثير الذات من حيث هي اما لذاته او
لغيره والثاني بط اذ لا غير في تلك المرتبة فكان لذاته فالذات
مبدء الاثر فكان نفس الوجود فالذات من حيث هي مؤثرة في
ذاته لذاته وهذا الكلام مذكور في كتب اهل التحقيق وارباب الذوق
قال الش لان ما هو معقول غير ما هو بمعقول ه اقول هذه المقدمة
مما لا حاجة اليه لان ما ذكره المص من الاستدلال دليل تام على هيئة
الشكل الثاني ينتج المطلوب من غير حاجة اليه لان ما ذكره الى هذه

المقدمة لانها ليست لبيان الصغرى ولا لبيان الكبرى ولا
لبيان الانتاج ولفظ الغير مستعمل بمعنى السلب ههنا فيه تامل
قال الش فيفيد غيره الوجود اقول هذا سهو اذ الكلام في ان الماهية
لا يجوز ان يكون مفيدة لوجود نفسه وايضاً بعد التخصيص بالغير كيف يصح
قوله وفيه نظر لانا لا نم مطلق قوله قدس سره وان كان التردد
في مطلق مفهوم الوجود فيختار انه لا يقتضي شيئاً منهما اقول على هذا
التقدير يمكن اختيار كون الوجود يقتضي العروض مطلق والوجود
المطلق عارض في الواجب ايضاً اللهم الا ان يكون المراد ان الوجود
المطلق يقتضي عروض افراده للموجودات وفيه تعسف قال الش
لان استحالة ذلك مم وايضاً لو تم هذا لكان دليلاً آخر ولا يصلح
لان يجعل اتماماً لهذا الدليل وفيه نظر قوله قدس سره اى يمتنع ان يكون
استفادته مشروطاً بالوجود اقول وانما فسره بهذا لانه بظاهره
غير صحيح لان المستفيد للوجود يكون موجوداً بالوجود الذي استفاده
والاولى في التعليل ح ان يق لانه لو كان مستفيداً للوجود بشرط
الوجود فان كان استفادته مشروطاً بهذا الوجود لزم تقدم

اشارة الى انه يمكن قياس مساواة وما ذكره الش دليل له لان كلمة غير تستعمل كليا في الموجبة المعدولة فلا يكون شكلاً ثانياً منه

الاثر في اراد بالمغايرة ما يتناول المغايرة بين الشيء ونفسه باعتبارين فافهم منه

الشيء على نفسه وان كان مشروطا بالوجود الآخر لزم كون الماهية موجودة
بوجودات متعددة بل بوجودات غير متناهية فتدبر قال الشارح في
الحواشي القطبية وفيه نظر لانه يمكن اه اقول فيه بحث لان الوجوب و
الامكان والامتناع انما هي بالقياس الى الوجود الخارجي والتجرد لكونه
عدميا يمتنع عليه الوجود الخارجي فلم يكن ممكنا حتى يحتاج الى السبب والظاهر
ان مراد المصنف هذا فلا يتوجه عليه النظر ولو اريد ان امكانه بالقياس الى
وجوده الذهني لا ينافي الوجوب فنقول اللازم افتقار الواجب في ثبوت
صفته الذهني الى غيره والاحتياج في وجوده الذهني لا ينافي الوجوب
ضرورة افتقاره الى الذهن فيه فكيف الاحتياج في الوجود الذهني
لصفته ويمكن الجواب بان مراد العلامة من امكانه امكانه باعتبار
ثبوته للذات واتصاف الذات به اذ لا شك ان الاتصاف نسبة
مفتقرة الى الطرفين فلا يكون واجبا لذاته بل كان ممكنا لا بمعنى
انه ممكن الوجود بل بمعنى ان الذات يمكن اتصافه به نظرا الى ذات
الاتصاف فيفتقر الى سبب ولا يكون السبب ذات الواجب لانها عين
الوجود والمفروض ان الوجود لا يقتضي التجرد فيكون غيرها فيفتقر

الواجب

الواجب الى سبب منفصل وانت تعلم ان هذا التوجيه لكلام العلامة غير ما
فهمه الشارح حيث اورد عليه الاعتراض بان الممكن العدمي لا يفتقر الى سبب
واجاب بان عدم سبب الوجود سبب للعدم وذلك لان ثبوت الصفة
العدمية للموصوف كثبوت الوجودية يفتقر الى السبب وجودي وليس سببه
عدم سبب ثبوت الصفة الوجودية قال الشارح ولا مانع من ان يكون
الممكن في نفسه واجب الحصول لغيره ه اقول التجرد امر عدمي يكون باعتبار
وجوده في نفسه ممتنعا لا ممكنا واما باعتبار وجوده الذهني وان
كان ممكنا فلا يكون مقصودا ههنا اذ من قال يلزم افتقار واجب
الوجود في تجرده الى السبب منفصل لا يريد انه يلزم افتقار وجود التجرد
في الذهن الى السبب منفصل لان الوجود الذهني لجميع المفهومات يحتاج
الى السبب منفصل هو الذهن وهذا لا ينافي الواجبية بل الحق في الجواب
ان يقال ان تجرد وجوده انما يكون واجبا بالغير ولا ينافي ذلك امكانه
نظرا الى ذاته بمعنى ان ثبوته للذات واجب بالغير ممكن في نفسه
ويمكن حمل كلام الشارح عليه بان يحمل الممكن في نفسه على ان يكون التجرد
ممكن الثبوت للذات في نفسه ويحمل وجوب الحصول لغيره على انه لغيره

فيه للوجوب ويكون متعلق الحصول مقدراً اى للذات آه وعلى ان
يكون قيداً للحصول والمراد الوجوب بالغير والاول اظهر لان منشأ
الفرق ودفع الاعتراض هو ان الوجوب بالغير والامكان بالذات
لكن ما كتبه قدس سره من ان الوجود على قسمين آه يلايم التوجيه
الثانى هذا ولكن ما ذكره الشارح من الاعتراض والجواب اولا لا يلايم
حمل كلامه على انه اراد بكون التجرد واجبا او ممكنا انه واجب الثبوت
وممكن الثبوت للذات على ما عرفت آنفا فتدبر قوله قدس سره الوجود
عندهم على قسمين وجود الشئ فى نفسه آه قيل وفيه نظر لان حمل كلام الشارح
على ان وجود التجرد فى نفسه ممكن وان كان ثبوته للواجب وعروضه اياه واجبا
غير صحيح اذ لا شك ان التجرد عدمى ووجوده فى نفسه ممتنع فللخصم ان
يقول ثبوت التجرد فى نفسه ممتنع لانه عدمى فلا يحتاج الى علة و
ثبوته للواجب واجب فلا حاجة الى العلة لا فى ثبوته فى نفسه ولا فى
ثبوته لغيره بل مقصد الشارح هو ان ثبوت التجرد لذات الواجب وان
كان بالنظر الى ذات الواجب واجبا لكن بالنظر الى ماهية التجرد ممكن
اى بالنظر الى ماهية التجرد يجوز ان لا يكون وكل ممكن الثبوت يحتاج فى ثبوته

الى علة

ثابتا للذات خ

[illegible]

الى علة سواء كان ثبوته للممكن ثبوتا فى ذاته او ثبوتا لغيره فمراد
الشارح بالممكن فى نفسه ما يكون ثبوته سواء كان ثبوتا فى نفسه او ثبوتا
لغيره ممكنا بالنظر الى نفسه وذاته لا ما يكون ثبوته فى ذاته اى وجوده
الحاصل له فى ذاته ممكنا فافهم اقول فيه بحث اما اولاً فلما علمت ان
ما اورده الشارح من الاعتراض الاول وجوابه يدل على انه حمل امكان التجرد
على امكانه فى نفسه الذى هو عدم العروض ولهذا قال بسببه عدم
سبب الوجود واما ثانيا فلان الكلام على تقدير ان لا يكون الوجود
مقتضيا للتجرد والوجود عند الخصم عين الواجب فلو كان التجرد
واجبا بالنظر الى ذات الواجب كان مقتضى الوجود والمفروض خلافه
واما ثالثا فلان هذا الكلام وان دفع جواب المحشى حيث نفى الافتقار
الى السبب مطلقا لكن فيه اعتراف بفساد الدليل حيث جعل فيه ثبوت
التجرد الذات صح ولم يلزم افتقار الواجب فى تجرده الى سبب منفصل
على ما ادعاه المستدل وتوضيحه ان هذا الكلام مشعر بتسليم ان التجرد
واجب الثبوت للذات نظراً الى الذات وبعد تسليم انه واجب نظراً
الى الذات كانت الذات بتمامه فلم يفتقر الى سبب منفصل بل الجواب

[illegible]

وايضا حاصل ان الاعتراض بهذا
الوجه ظاهر والدفع لان هذا
الاحتمال ساقط عن اصل
الدليل ولا حاجة الى التسليم
ثم تمام الكلام [illegible] وجه آخر فتدبر

عدم تسليم ذلك من الخصم بل المسلّم هو كونه واجباً بالغير سواء كان ذلك
الغير هو الذات او غيرها وذلك لا ينافي امكانه بالذات على ما قررناه اما
رابعاً فلأن ثبوت التجرد في نفسه انما يكون ممتنعاً لو اريد ثبوته في
الخارج اما لو اريد ثبوته في نفس الامر فلا فان قلت ثبوت الصفة للشيء
لا يقتضي وجود تلك الصفة اصلاً فلا يلزم احتياج الواجب في الاتصاف
بالتجرد الى شيء والاحتياج في وجود الصفة في نفسها الى الذهن غير
محذور قلت قد صرح الشيخ في الفصل الخامس من الهيات الشفاء بان
ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل ان يكون موجوداً للشيء قوله قدس سره و
بعضهم قد فصل هذا المقام آه اقول لا شك ان الوجوب والامكان
انما يكونان كيفية لنسبة الوجود الى الذات اي الوجود الذي يكون
موجودية الذات به فاذا كان ذلك الوجود في الواجب ما هو عينه
لا المطلق فاعتبار الوجوب بالنظر الى ساير السلوب اللازمة له فهم بالنظر الى المطلق باعتبار الوجوب
وليس في هذا الاعتبار فائدة هذا قيل اقول قد حمل كون الذات مقتضياً
للوجود على كونه مقتضياً لكونه فرداً للوجود لا على كونه مقتضياً لكونه
موجوداً بالوجود المطلق متصفاً به على انه لو حمل على هذا الزم محذور ضه

بهذا

بهذا المعنى للواجب كون الواجب موجوداً مرتين مرة بالوجود الخاص
الذي هو عينه ومرة بالوجود المطلق والقول بان الواجب وان كان
عين وجوده الخاص لكنه ليس موجوداً بالوجود المطلق الخاص و
انما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود الخاص موجود
بالوجود المطلق مردود بان الواجب ح يكون مشاركاً لسائر
الممكنات في ان موجوديته بوجود لا يكون عين الوجود وهذا
هو مذهب الحكماء والآثار بالوجودات الخاصة انما يرد بناء على
ذلك الحمل وح فما ذكره في الجواب غير تام اذ لا يلزم من احتياج اي الشبهة السندية
اي حمل كون الذات مقتضياً للوجود على كونه مقتضياً لكونه فرد الوجود المطلق
الوجود الخاص في نفسه الى غيره احتياجه في كونه فرداً للوجود الممكن
المطلق الى ذلك الغير فان فرد السواد مثلا محتاج في نفسه الى المحل
وليس في كونه فرداً للسواد محتاجاً اليه لان السواد لا يصير سواداً
بالمحل اي ليس سواديته موقوفاً على المحل وان كان موجوديته موقوفاً
عليه هذا ويمكن ان يوجه المراد باقتضاء الوجود الخاص وجود المطلق
اقتضاء الاتصاف به اشتقاقاً اي اقتضائه كونه فرداً للموجود
المطلق وانما يلزم كون الواجب موجوداً مرتين لو كان موجوديته

باعتبار ذلك الاتصاف ايضا وليس كذلك بل موجوديته باعتبار كونه عين
الوجود الخاص بمعنى ان ترتب الآثار عليه باعتبار هذا الوجود ولا مدخل
للمطلق فى ذلك الترتب واما الوجود المطلق فهو صفة من صفاته و
عارض من عوارضه وهو بذاته متصف به اى بالواجب نعم بذاته
بحيث يمكن ان ينتزع منه هذا العارض وهذا معنى الوجوب بخلاف
الممكنات فان عروض الوجود لها بواسطة الغير اقول ما ذكره من
اول الحاشية الى قوله ويمكن ان يق مذكور فى الشرح الجديد للتجريد
سوى قوله وح ماذكره فى الجواب غير تام ودفعه ان كل ما له مدخل فى
وقوع شئ كالوجود الخاص فله مدخل فى اقتضائه شيئا ضرورة ان
الاقتضاء فرع وقوع المقتضى والحاصل ان الكلام فى اقتضاء الوجود
الخاص صدق المطلق عليه والتنظير بوجود السواد الخاص للمطلق
ليس مما نحن فيه اذ السواد المطلق ذاتى لفرده فلا يتصور هنا
اقتضاء والمراد بالاستقلال فى الاقتضاء عدم الافتقار الى
شئ آخر اصلا لا بالذات ولا بالواسطة والمناقشة فى العبارة بعد
وضوح المقصود ليس بشئ اقول ويمكن الجواب عن قوله قدس سره

لايق

لايق كل وجود خاص فانه يقتضى صدق المطلق بوجه آخر وهو منع
كون الوجود الخاص مقتضيا لصدق المطلق عليه اما اولا فلجواز ان
يكون المطلق ذاتيا للخاص بناء على عدم تحقق وجود خاص سوى
الحصة فلا يتصور الاقتضاء واما ثانيا فلجواز ان يكون عرضيا له
مستندا الى غير موصوفه واما ما ذكره بقوله ويمكن ان يق فماخوذ كله
من كلام الاستاد المحقق فى تعليقاته على الشرح المذكور **قال المص**
وعن الثالث لا نم عروض الوجوب له بل الوجوب عين ماهيته
اقول هذا لا يصلح جوابا عن الدليل الثالث اذ الاستدلال ليس
موقوفا على كون الوجوب امرا عرضيا له تع بل بناؤه على انه اضافة
بين الذات والوجود وكان يقتضى المغايرة بينهما فعلى تقدير
الاتحاد بين الذات والوجود لا يتصور ثبوت الوجوب له تع سواء
كان عينا له او عارضا بل المتعين فى الجواب اما منع ثبوته للذات وذكرم
لا يمكن او منع كونه اضافة واما منع كونه عرضيا فمنع لمقدمة لم يدعها
المستدل فتدبر **قوله** قدس سره فان قيل ما به الاختلاف ان كان ماخوذا
فى مفهوم اللفظ قيل تفصيلا انه قد يكون لاشياء كثيرة مختلفة بالحقيقة

اسم واحد بمعنى واحد وذلك اما لان تلك الاشياء غير متناهية
فلا يمكن ان يوضع لكل منها اسما على حدة لكنها يكون مشتركة فى معنى
واحد فيوضع باعتبار ذلك المعنى المشترك اسم كمراتب البياض
فانها غير متناهية بالقوة فلا يمكن ان يوضع لكل مرتبة منها اسم
لكنها مشتركة فى معنى واحد هو التفريق للبصر فوضع لجميعها باعتبار
هذا اللازم لفظ البياض فتلك المراتب مشتركة فى هذا اللفظ ومشتركة
ايضا فى المفهوم منه لكن تحقق ذلك المفهوم فى تلك المراتب مختلف
اذ يترتب على بعض المراتب التفريق اكثر مما يترتب على بعض آخر وهذا
هو المعنى من الاختلاف بالشدة والضعف واما لان لتلك
الاشياء نسبة الى غاية واحدة فيوضع لتلك الاشياء من حيث
النسبة الى تلك الغاية اسم فيكون تلك الاشياء مشتركة فى
هذا اللفظ والمفهوم منه فان ذوات الغايات تشترك فى معنى
النسبة الى الغاية الواحدة كقولنا صحى للدواء والرياضة
والفصد فانها مشتركة فى النسبة الى الغاية المخصوصة وهو الصحة
لكن تحقق الصحة فى ضمن بعضها وترتبها عليه اكثر من تحققها فى

صحى بياء النسبة يعنى المنسوب الى الصحة

ضمن

ضمن بعض آخر وترتبها عليه وبالجملة المعنى الحاصل فى الذهن عن تلك
الامور المختلفة واحد لكن تحققه فى الواقع مختلف فالاتحاد فى الفهم والاختلاف
فى التحقق والترتب الواقعى واولان لتلك الاشياء مبدءا واحدا فباعتبار تلك
النسبة يطلق عليها اسم الواحد او لغير ذلك مما لا يطول الكتاب بذكره و
المحصل ان مدار التشكيك على ان يكون هناك امور مختلفة يكون كلها مشتركة
فى مفهوم واحد اى يكون كلها يعرف بهذا العنوان فالموجود فى الذهن من
كل منها لا يكون الا معنى واحدا ويكون تحقق هذا العنوان فى ضمن تلك
الاشياء وترتبه عليها مختلفة اما بالشدة والضعف بان يكون ذلك
العنوان بحيث تحققه فى الواقع فى ضمن بعضها اكثر وفى ضمن بعضها اقل
كما مر مثاله واما بالتقدم والتأخر بان يكون تحقق ذلك العنوان و
صدقه على بعض ما يصدق عليه مقدما على تحققه وصدقه على بعض آخر
كالموجود الذى يصدق على الواجب اولا وعلى الممكنات ثانيا و
اما بالاولوية وغير الاولوية بان يكون صدقه على بعضها اولى من صدقه
على بعض آخر كالموجود ايضا فانه مقول على الواجب والممكن بالاولوية و
غير الاولوية فان الواجب اولى بالموجودية من الممكن لان موجوديته لذاته

المحقق الدواني

وموجودية الممكن لغيره وما قيل لتحقق الاتحاد والاختلاف بالشدة والضعف
المعتبرين في المقول بالتشكيك وبيان الفرق بين الذاتي والوصفي ان
المقول بالتشكيك هو المشتق وهو مفهوم واحد والاختلاف في المبدأ مثلا
المفهوم من الابيض معنى واحد مأخوذ من جنس البياض باعتبار نسبته الى موضوعه
فهو واحد والمختلف فيه هو افراد البياض والاختلاف في تلك الافراد يرجع
الى فصولها المنوعة لا الى جنسها المشتق منه الابيض ومعنى كون احد النوعين
اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله
اليها بضرب من التحليل ففيه نظر اما اولا فلانه يلزم عليه ان لا يكون المفهوم
الواحد الحاصل من البياض وامثاله في الذهن الواقع على افراده بالاختلاف
مقولا عليها بالتشكيك ولا شك انه ليس مقولا عليها بالتواطؤ اذ المعتبر تلك الافراد م
في المقول بالتواطؤ الاستواء في الاستحقاق والتحقق مع انهم في جميع
رسائلهم مصرحا بان اللفظ باعتبار المعنى الواحد الكلي مقول على افراده
اما بالتواطؤ واما بالتشكيك لا يقال هو داخل في المتواطئ اذ الاستواء
وعدم الاختلاف معتبر في المشتق من المتواطئ لا في المتواطئ مطلقا
لانا نقول قد صرحوا بان كل اسم سواء كان اسما او فعلا او حرفا فهو

ان كان

فهو ان كان ثبوت مفهومه لافراده على السواء فهو متواطئ وان كان بالاختلاف
فهو مشكك من غير تخصيص باللفظ دون اللفظ واما ثانيا فلان مثل هذا التحليل يجري
في الذاتي ايضا فلا تغفل اقول القائل هو الاستاد المحقق والجواب عن ايراده
ان البياض جنس للبياض الشديد والبياض الضعيف وعندهم ان الذاتي
لا يقبل التشكيك فما الزم عليه من عدم كون البياض مقولا بالتشكيك على
البياضين ليس باطلا عنده بل الحق عنده انه لا اختلاف في صدق البياض على
البياضين نعم يتحقق الاختلاف بين نفس البياضين فان نفس بياض الثلج
اشد من نفس بياض العاج لا انه اشد منه في كونه بياضا بل الابيض بالصدق يختلف م
بالنسبة الى الثلج والعاج نعم يرد على الاستاد ههنا ان اختلاف صدق الابيض
على الجسمين لما كان باعتبار ان نفس البياض القائم باحدهما اشد من نفس البياض
القائم بالآخر كما حققه في هذا الموضع فلا بد ان يكون صدق البياض على البياضين
مختلفا باعتبار ان نفس احد البياضين اشد من نفس البياض القائم بالآخر اولى
واظهر واما الايراد الذي ذكره بقوله واما ثانيا فان اريد به ما ذكرناه فهو
كلام فيما بين الطلبة مشهور وفي اكثر الحواشي المتعلقة على حاشية التجريد مذكور
وقد فصلناه في تعليقاتنا على التجريد وان اراد غيره فليبينه حتى ينظر فيه

فى صحته وفساده قال الشارح فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم

والتاخر اقول اللازم مما ذكر كون الموجود مقولاً بالتشكيك بالنسبة

الى الموجودات لا كون الوجود مقولاً بالتشكيك بالنسبة الى الموجودات لهم [illegible]

فان اتصاف العلة بالموجود متقدم على اتصاف المعلول به لا ان اتصاف

وجود العلة بكونه وجوداً متقدم على اتصاف المعلول بكونه وجوداً وحرره

ان العقل يحكم بان العلة صارت موجودة فصار المعلول موجوداً

ولا يصح ان يقال صار وجود العلة وجوداً فصار وجود المعلول وجوداً

قوله قدس سره فيكون الوجود الواجبى اقدم اقول الظاهر من كلام الشارح

انه جعل كون الواجب مبدءاً لكل ما بعده من الموجودات علة للاختلافات

الثلث لا لواحد منها فقط كما حمله قدس سره وتوجيهه ان يقال ان

الاختلاف بالشدة والضعف لما كان باعتبار كثرة الآثار فلما كان

الواجب مبدءاً لكل ما بعده يكون آثاره اكثر فيكون الوجود فيه اشد

واما الاولوية فلكونه مبدءاً وعلة فان قلت فعلى هذا يلزم رجوع

الاولوية الى الاقدمية فلا تقابل بينهما قلت الاولوية الناشية

من الاقدمية غيرها بالضرورة والتقابل انما هو بمعنى تباين الاقسام

[illegible]

وقد

وقد تحقق فلا اشكال قيل اقول لا يخفى ما فى القول باقدمية الوجود و

اولويته من التسامح واما القول باشدية الوجودية فهو مما لا يقبل التاويل

اذ تغير الوجود الى الموجود غير مفيد لان الموجود ايضاً لا يقبل الشدة و

الضعف وما ذكره من ان ترتب الآثار على الوجود الواجبى اكثر فهو مدفوع

بانه لا يلزم من صدق مفهوم واحد على اشياء يكون ترتب الآثار على بعضها

اكثر من ترتبها على البعض الآخر ان يكون ذلك المفهوم مقولاً عليها بالتشكيك

وانما يلزم التشكيك ان لو كان تحقق ذلك المفهوم وترتب الآثار

الماخوذة منه على بعض تلك الاشياء اكثر لما عرفت من ان الاختلاف

بحسب ان يكون باعتبار تحقق المفهوم المشكك كالسواد المقول بالتشكيك

بالشدة والضعف على السواد القوى والضعيف فان قابضية البصر

الماخوذ فى مفهوم السواد القوى اكثر مما يترتب على السواد الضعيف كيف

ولو كان المقول على اشياء يكون ترتب الآثار على بعضها اكثر منه على

البعض الآخر مقولاً بالتشكيك مطلقاً لكان جميع ما يحمل على السواد

القوى والضعيف كالشئ والموجود والممكن وغير ذلك من المفهومات

مقولاً عليها بالتشكيك اذ يصدق عليها انها مقولة على اشياء

يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر منه على البعض الآخر اقول نعم لكنها
مسامحة مشهورة واما انها لا يصح الاشدية في الوجود مطلق فانما
هو على سبيل التحقيق بناء على ان الشدة والضعف من خواص الكيف
لكن لا كلام في صحته على سبيل تشبيه الوجود بالبياض مثلا فانه اذا كان
اشد كان اثاره وهو تفريق البصر اكثر وما اورده من النقض بقوله
ولو كان المقول على اشياء يكون ترتب الآثار على بعضها اكثر منه آه مدفوع
لان ترتب الآثار في صدق الموجود باعتبار نفس الوجود بناء على ما هو المشهور من ان
الوجود مبدء الاثار بخلاف مثل الممكن لان ترتب الاثار على افراده
لا على وصف الامكان قال الشارح لان الماهية المشتركة بين اشياء قيل
اقول اما اختلاف الذاتي بالاولوية والاقدمية فقد ادعوا العضكة
نفيه وهو حق والمنبه على نفي الاقدمية هو ان الذاتي غير مجعول بالضرورة اي
لا يمكن ان يصير الانسان مثلا انسانا او حيوانا بسبب الغير واما نفي
الاختلاف بالشدة والضعف في المفهوم الواحد قد عرفت انه باعتبار
ان هذا المفهوم يتحقق في ضمن افراده اكثر منه في ضمن بعض آخر واما الاكثرية
تحقق مفهوم واحد من حيث العروض فهو مما يقتضي العقل بصحته بعد التفتيش

وذلك لان الموجود المراد
ههنا بمعنى القدر المشترك
بين ما قام به الوجود حقيقة
وما قام به مجازا وهو الوجود
القائم بنفسه على ما صرح به
الاستاد فصدقه على الواجب انما
اعتبر بهذا الاعتبار لا باعتبار
الحصة القائمة به اذ قد عرفت
لكن انه لا يترتب فائدة على
هذه الحصة واذا كان صدقه
على الواجب باعتبار هذا الفرد
القائم بنفسه المترتب عليه آثاره
صدق ان ترتب الآثار على
صدق المطلق في الواجب
اكثر فتامل منه

بالمعنى الذي

بالمعنى الذي ذكرناه واما الاكثرية تحققه من حيث الذاتية فهو لا يتصور الا
بان يكون ذاتيا لبعض افراده اكثر مما هو ذاتي لبعض آخر بان يكون مثلا
جزء لبعض افراده مرة ولبعض آخر مرتين وانت تعرف بادنى التفات ان
كون الشيء شيئا وجزء الشيء مرتين غير معقول فان قلت لم لا يجوز ان يكون
مفهوم واحد ذاتيا لافراده ثم يترتب ايضا على تلك الافراد من حيث العروض
بالشدة والضعف فيكون ذاتي الشيء مقولا عليه بالتشكيك لا بد لنفي
هذا من دليل قلت فيكون مقوليته بالتشكيك على افراده من حيث العروض
لا من حيث الذاتية ولسنا في صدد نفي التشكيك بهذا الوجه عن الذاتي
بل ليس مقصودنا الا ان الذاتي من حيث انه ذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك
واما اذا كان ذاتي الشيء عارضا له باعتبار فلم ينف التشكيك عنه بهذا
الاعتبار بل قول الشيء على نفسه وغيره بالتشكيك من حيث العروض
واقع فان الموجود مقول على الواجب ومفهوم الموجود بالتشكيك بالاولوية
والاقدمية فان قلت من قواعدهم المقررة ان ما يحمل على العام والخاص
كالجسم المحمول على الحيوان والانسان يكون حمله على العام اولا وعلى
الخاص ثانيا فيلزم ان يكون الذاتي المحمول على العام والخاص كالجسم مثلا للعام

كالحيوان اولاً وللخاص كالانسان ثانياً فيكون مقولاً بالتشكيك
قلنا مطلق الاختلاف في الاولوية لا يكفي في التشكيك بل المعتبر في
التشكيك وقوعه على افراده مختلفة متباينة اقول ما ذكره في تحقيق
ان الذاتي لا يقبل التشكيك بالاشدية مبني على الخلط بين المعروض و
وعارضه اذ المدعى ان ما هو معروض وصف الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك
على سبيل الاشدية مثلا بان ينتزع العقل بمعونة الوهم من السواد الشديد
امثال ما ينتزع من الضعيف ويكون السواد المطلق جنساً لهما اذ قد
عرفت ان الاشدية بهذا الاعتبار وما ذكره انما يدل على ان ما هو معروض الذاتية
لا يختلف مع وصف الذاتية بل على ان وصف الذاتية لا يختلف بالقياس
الى صدق ما هو ذاتي في فرد وصدقه في فرد آخر واين هذا من ذاك او
الذاتية وصف عرضي ونقول وقوع التشكيك فيه لا يجدي وما ذكره من
السؤال والجواب مذكور في الحاشية الجديدة للاستاد على التجريد وايضاً
كما انه لا يجوز ان يكون مفهوم واحد جزءاً لشيء مرتين فلا يكون الذاتي من
حيث انه ذاتي مقولا بالتشكيك كذلك لا يجوز ان يكون مفهوم عارضاً
لشيء مرتين فلم يكن العارض من حيث انه عارض مشككاً وكما يصح

التشكيك

الاضعف
التشكيك في الوجود من جهة الشدة باعتبار انه منتزع من الاشد امثال ما ينتزع من
السواد من
الحصص المعينة فكذا يمكن ذلك في ذاتي كما قلنا في نفس السواد بالقياس الى
المندرجين تحت مطلق السواد انه راجع نوعين تحت جنس فتامل ولا تخبط
قال الشارح لامتناع ان يكون الواجب لذاته قابلا وفاعلا اقول هذا انما يدل على
ان عروضه للواجب ليس في الخارج ولا يدل على ان عروضه مطلقا ليس في الخارج
قال الشارح كان لازما لوجوده الخاص اقول فيه بحث لان اللازم قد يكون حمليا
بمعنى انه يكون بحيث يمتنع عدم حمله على ما هو ملزوم له وقد يكون اتصاليا كما
في بين مقدم الشرطية وتاليها ومعنى اللزوم انه كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم
معه لا انه يحمل عليه ولازم اللازم لازم البتة في الصورة الثانية والا لزم تخلف اللازم
عن ملزومه بخلاف الصورة الاولى اذ لا يلزم كون المحمول على المحمول على الشيء محمولاً
عليه كالنوع الكلي لازم للانسان اللازم لزيد مثلا مع انه يمتنع حمله على زيد اللهم
الا ان يخصص الحمل بان يكون كليا وح يرجع الى الشكل الاول اذا عرفت هذا فنقول
ان كان المراد الاول اي يلزم ان يكون العارض المحمول على المطلق محمولا على الخاص
فقد عرفت انه لا يلزم الا اذا اعتبر الحمل كليا وهنا ليس كذلك لان حمل العارض
على الوجود المطلق حمل طبيعي وذلك ظ وان كان المراد الثاني فلا يلزم ان يكون

الوجود الخاص عارضا بل انما يلزم تحقق وصف الوجوب ولو في موصوف آخر
وايضا لازم الوجود المطلق هو لا تجرد الوجود المطلق ولزومه للخاص ليس محذورا
بل كان الواقع والقول بان تنزّه الكلام في اللاتجرد المطلق من غير التقييد كك ح
بكونه عارضا للمطلق وح يلزم لزوم اللاتجرد المطلق للخاص وهو بط مدفوع
بان لزوم اللاتجرد المطلق للخاص انما هو في ضمن عروضه للوجود المطلق لا
عروضه للخاص فتدبر قيل اقول وفيه نظر اما اولا فلان لازم لازم الشيء
لو كان لازما لذلك الشيء لكان كل ملزوم متاخرا عن نفسه لان التاخر عن الملزوم
لازم لكل لازم واللازم لازم لملزومه فيكون التاخر عن الملزوم لازما
للملزوم هف واما ثانيا فلان لازم وجود المطلق هو لاتجرد وجود المطلق
فلا يلزم من صحة المقدمة القائلة بان لازم اللازم لازم الا لزوم اللاتجرد
وجود المطلق لوجود الخاص وهو كذلك يعني كلما تحقق الوجود الخاص يتحقق
اللاتجرد للوجود المطلق العارض له اقول ما ذكره في النظر الاول مبني
على توهم ان اللازم لا بد ان يكون معلولا لملزومه وليس كذلك اذ العلة لازمة
لمعلولها فالاولى ان يقال التاخر لازم للمعلول اللازم للعلة فلو كان
لازم اللازم لازما لزم ان يكون التاخر لازما للعلة واما نظره الثاني

فهو ماذكرنا قال الشارح والخلاف انما نشأ من اختلافهم في تغير العلم اقول
الامر بالعكس اذ الاختلاف في تغير العلم نشأ من اختلافهم في ثبوت الوجود
الذهني فان القول بالوجود الذهني يصير منشأ لصحة التغير المذكور وانكار
الوجود الذهني يصير منشأ للتغير بالاضافة او بصفة ذات اضافة اذ ليس
حصول صورة على هذا الراي واما التغير بالحصول فلا يصح سببا للقول
بالوجود الذهني كما ان التغير بالاضافة ليس سببا لانكاره كيف والامام
مع كونه قائلا بالوجود الذهني فسر العلم بالاضافة صرح به قدس سره في
حاشية المطالع قال الشارح لانكاره قيل اقول ليس كل من فسر العلم بالنسبة
منكرا للوجود الذهني فان الامام ذهب في المباحث المشرقية الى ان
العلم عبارة عن الاضافة لكن بحث في العلم بالاشياء المغايرة للعالم
من ارتسام تلك الاشياء وانطباعها في الذهن حيث قال ان العلم
والادراك والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند حضور
المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال ان يعقل
ذلك المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى
منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول

وتلك الاضافة هي التعقل واما اذا كان المعقول غير العاقل امكن لذات العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل لتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما اقول وذلك لان الضرورة حاكمة بان النسبة بين الشيء والمعدوم الصرف محال فعلى تقدير ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين العاقل والمعقول لا بد من نحو وجود للمعقول واذ ليس في الخارج فهو في الذهن اقول هذا اشارة الى بعض ما ذكرنا وانما ذكره بقوله اقول وذلك لان الضرورة حاكمة آه فكلام مشهور مذكور في شرح التجريد وغيره واعلم ان المدعى ههنا ليس سوى اثبات الوجود الذهني في الجملة لا ان للاشياء التي لها وجود خارجي وجودا آخر يسمى وجودا ذهنيا على ما يشعر به كلام قدس سره حيث قال واما ان لها وجودا آخر آه يرشدك الى ما ذكرنا قول المحقق فيثبت القول بالوجود الذهني وتوجيه كلامه قدس سره ان نوضح الاشياء اعم من ان يكون موجودات خارجية ام لا اي للاشياء وجود ذهني في الجملة وانما ارتكبنا هذا لان الدليل انما يدل على ثبوت الوجود الذهني لما لم يكن موجودا خارجيا ويمكن اجراؤه في الموجودات الخارجية بانا نحكم احكاما ايجابية صادقة على الموجودات الخارجية لا من حيث هي موجودات خارجية كالحكم على زيد بانه انسان فان زيدا انسان ولو لم يكن في الخارج فثبت نحو آخر من الوجود حتى يصدق الحكم الايجابي

قوله

قوله فيلزم انحصار وجودات غير متناهية اقول الوجه او اعتباري كما ذهب اليه المحققون فتحقق كل وجه وجود انما هو باعتبار العقل والعقل لا يقدر على اعتبارات غير متناهية والحاصل من الوجودات بالفعل ليس الا متناهية فمن اين يلزم كون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين هذا وههنا بحث آخر وهو ان هيولى العناصر اتصف عندهم باعراض غير متناهية متعاقبة موجودة كالحرارة والبرودة وكذا اتصف بصور متعاقبة موجودة لا الى النهاية كما صرحوا به وهذا الدليل جار فيه لانه يتحقق بعد الهيولى وقبل العرض الاخير والصورة الاخيرة اعراض غير متناهية او صور كذلك محصورة بين الحاصرين ولا يخفى على الفطن ان كون الامور المتسلسلة متعاقبة لا تجتمع لا يؤثر في استحالة كونها محصورة بين الحاصرين واقول في الجواب عنه ان استحالة كون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين مشروط بان يكون احدهما وهو المصرح به في حاشية المطالع ان يكون بين تلك الامور ترتيب طبعا او وضعا وثانيهما ان يكون ما فرض في طرف السلسلة اي ما فرض [illegible] حاصرا ان يكون النسبة بينه وبين تلك الامور

اي قوله والا لزم ان يكون لها قبل وجود كل وجود لا الى النهاية

جواب عن سؤال مقدر كانه قيل عدم استحالة كون هذه الامور محصورة بين الحاصرين واستحالة كون الوجودات الغير المتناهية محصورة بين الحاصرين لتعاقب هذه الامور واجتماع هذه الوجودات فاجاب بما ترى

الواقعة في الوسط كالنسبة بين تلك الامور مثلا لئن كان الترتيب
بينها باعتبار كون بعضها معدة للبعض الآخر يجب لئن يكون حاوي
حاصرا كذلك بالنسبة الى تلك الامور وان كان باعتبار العلية
فيجب لئن يكون الحاصر كذلك بالقياس اليها وكذا اذا كانت باعتبار
القابلية وذلك لان استحالة كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين
انما هو من جهة انه يلزم انقطاع السلسلة باعتبار الاعداد باقيا
بحاله فلا محذور في كونها واقعة بعد الموجود الذي هو القابلية
وكذا ان كان الترتيب بين الشروط المتسلسلة فلا محذور
في كونها محصورة بين الواجب تعالى الذي هو العلة الفا-
وبين المعلول المحصور وهكذا ولا شك لئن الهيولى علة قابلية
لتلك الاعراض والصور وتلك الامور معدات بعضها لبعض
وكذا الماهية قابلة لوجوداتها وتلك الوجودات ليست قابلة
بعضها لبعض قيل اقول لقايل لئن يقول لا شك لئن الوجود
هو من الامور الاعتبارية الانتزاعية وامتناع انحصار الامور الغير
المتناهية الانتزاعية بين الحاصرين ثم كيف لا وحركة الافلاك
عند

عند الحكماء ازلية فبين كل دورة يفرض وبين الفلك دورات
غير متناهية وكذا الهيولى الاجسام قابلة لعوارض غير متناهية
بحسب الاستعدادات غير متناهية فبين كل مرتبة من مراتب الاستعداد
والهيولى استعدادات غير متناهية وكذلك بين كل حالة
من احوال الهيولى وبينها احوال غير متناهية لا يقال تلك الدورات
والاستعدادات والاحوال غير مجتمعة معا بخلاف الوجودات الغير
المتناهية فانها يجب لئن يكون مجتمعة على تقدير كون ثبوت الوجود
في الثبوت آخر لانا نقول لا مدخل للاجتماع في امتناع كون
الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين اذ المحصور بين الشيئين
يكون متناهية سواء فرض آحاده او اجزاؤه موجودة على سبيل
التعاقب او الاجتماع الا يرى انهم يستدلون على امتناع حصول
جميع الآنات المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها
يلزم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين ولا شك في لئن حصول
اجزاء الزمان والآنات المفروضة فيه ليس الا على سبيل التعاقب
والحق هو لئن المحذور هو تعدد الوجود اذ الضرورة حاكمة بان

الشيء لا يجوز ان يكون موجوداً بوجودين فضلاً عن الوجودات الغير المتناهية
فان قلت تعدد الوجود الخارجي محال لا تعدد الوجود مطلقاً فلا شك
في تجويز كون الشيء موجوداً في الذهن بوجودات متعددة والاتصاف
بالوجود الخارجي ليس في الخارج حتى يلزم من صحة المقدمة القائلة
بان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وجود الماهية في الخارج
مرة اخرى بل في الذهن فلا يلزم من اتصاف الشيء بالوجود الخارجي
في الذهن الا اتصافه بالوجه الذهني قبل ذلك الاتصاف ومن
اتصافه بالوجود الذهني الا اتصافه بالوجود الذهني مرة اخرى و
هكذا وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون الشيء موجوداً في اذهان غير
متناهية ووجود الامور الغير المتناهية مح لانا نقول ليس وجود
الغير المتناهية مطلقاً محالاً عند الحكماء بل المحال وجود امور
مرتبة مجتمعة غير متناهية والترتيب بين الاذهان غير لازم حتى
ذكرناه قلنا كما ان وجود الشيء في الخارج مرتين محال كذلك وجوده
مرتين في ذهن واحد في آن واحد محال ضرورة ولا شك ان
ثبوت شيء لشيء في ظرف يقتضي ثبوت الموصوف في ذلك الظرف

واستحالته ممنوعة لايق فيلزم ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية م

فلو كان

فلو كان ثبوت الوجود الخارجي للشيء فرعاً لوجوده في ذهن من الاذهان
لكان ثبوت الوجود له في هذا الذهن فرعاً لثبوته في هذا الذهن مرة
اخرى اذ الموصوف يجب ان يكون موجوداً في ظرف الاتصاف قبل
الاتصاف فيلزم ان يكون ذلك الشيء موجوداً في ذهن واحد في
آن واحد مرات غير متناهية وهو مح بالضرورة تمسكاً انا ننقل الكلام
الى وجود ذلك الشيء في علم الله تعالى ولا يمكن ان يكون وجوده في
علم الله تعالى فرع وجوده في ذهن من الاذهان والا لزم افتقار
الواجب في علمه الذي هو من صفاته الحقيقية الى الغير تعالى عن ذلك
علواً كبيراً اقول ما ذكره اولاً الى قوله والحق هو ان المحذور انما
اث ردها البعض ما ذكرنا ويرد على قوله وكذلك الهيولى والاجسام
نح ان تلك العوارض الواردة على الهيولى سائر الاعراض الموجودة الا
ان وجودها على سبيل التعاقب وليست اعتبارية كالوجودات
فلا يحسن جعلها من قبيل الوجودات وكان النقض بها وارداً الا انه يدفع
بما قال في الوجه من انه اذا انتزع فلا يتحقق منها امور غير متناهية
في الواقع مع قطع النظر عن الانتزاع والاعتبار وانما ينحل بهذا

يلتزم م

الكلام بما حققناه آنفاً وقوله والحق الخ مذكور في حواشي التجريد
سوى قوله على انا ننقل الكلام ويتوجه عليه ان علمه تعالى بالاشياء
حضوري على ما هو المشهور فح لا يكون في علم الواجب تعالى
بالاشياء لتلك الاشياء وجودات غير الحاجة الى تسميتها وجودات
ذهنية اذ الوجود الذهني انما هو بارتسام صورة الشيء في المدرك
والعلم الحضوري انما هو بحضور نفس ذلك الشيء المعلوم
بعينه لا بصورته عند العالم وذلك يقتضي كون المعلوم موجوداً
خارجياً او موجوداً ذهنياً لكن في ذهن آخر هذا ان اريد بوجوده في
علم الله انه صار موجوداً ذهنياً من جهة علمه تعالى وان اريد انه يلزم
ان يكون بصدد علمه تعالى بوجه يقتضي صدقه وصحته ان يكون الشيء
موجوداً فلو كان وجوده في ذهن آخر لزم افتقار علمه تعالى الى الغير صدق م
فيتوجه ان ذلك غير محال بل واقع اذ صدق علمه بان زيدا قائم
او كاتب مثلا موقوف على كونه يقوم ويكتب بناء على ما هو المشهور
من كون العلم تابعاً للمعلوم وكذا نقول علمه تعالى بوجوده
في ذهن زيد موقوف صدقه على وجود زيد في الخارج وادراكه له

وكل

وكل منهما يتوقف على اسباب شتى فتأمل قال الشيء على انا نفرض
بالوجود قيل اقول فيه نظر اذ للمعترض ان يقول القدر المسلم
هو ان الحكم الايجابي عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع لا عن
وجوده ولو بني الكلام على عدم الفرق بين الوجود والثبوت لم يكن
مرتبة اخرى من الجواب بل يرجع الى الجواب الاول اقول سيجيء في الشرح
منقولا عن المحقق ان نزاعهم مع الحكماء انما هو في تغيير لفظ
الوجود وانهم يعنون بالثبوت ما عنيناه بالوجود هو الثبوت
فاذا ثبت كونه ثابتاً ثبت كونه موجوداً وحاصل الثاني انه لو نوقش
في هذا القدر بتبديل الثبوت بالوجود ومدار الجوابين على ان جعلهم
الثبوت اعم من الوجود انما هو نزاع لهم معنى في تغيير لفظ الوجود
لا بحسب المعنى وقد اشرنا الى ذلك فيما قبل فتذكر قال بالصفة
الوجودية التي غير الوجود اقول هذا التخصيص وان كان يدفع الايراد
المذكور لكن لو اورد السؤال بالصفات الثابتة على الوجود
لا يدفع الجواب والحق في الجواب ما افاده الاستاد من ان ثبوت الشيء
للشيء يستلزم ثبوت المثبت له سواء كان ذلك الثبوت مقدماً

فاللازم من صحة الحكم الايجابي على المعدوم ليس الا ثبوته لا وجوده ص

وح لا مجال للايراد المذكور وكان حاصل الجواب ان مرادنا بالوجود ص

علي ثبوت المثبت له او متاخر عنه كالوجوب والامتناع والامكان

او هو عينه كنفس الوجه قيل اقول ويجب ان يخصص الدعوى بغير

مستتبعات الوجه كالوجوب والامكان اذ الاتصاف بهما

ليس فرعا للاتصاف بالوجود بل الامر بالعكس فان الشيء ما لم

واجبا لم يصر موجودا واما الامكان فهو مقدم علي وجود الممكن

بمراتب علي ما قرر في موضعه اقول هذا ما ذكره الاستاد في حاشية

التجريد **قال** الشارح سواء كان مع تلك الصفة او قبلها قيل اقول او بعدها

كما مر اقول تمام ما في هذه الحاشية مستفاد من كلام الاستاد المحقق

قوله قدس سره ويمكن الاعتذار عنه ايضا بان المراد من الثبوتية

ما ليس السلب جزءا من مفهومها اراد بالسلب ما هو معتبر في مفهوم

الثابتة المحمول لا المعدولة لان صدق معدولة الموجبة يستدعي

وجود الموضوع كالمحصلة يرشدك الى ما ذكرنا قوله فان مرجع

الاتصاف بها عدم الاتصاف بما هو مسلوب بها اقول لا يذهب

عليك انه لو اورد في الثبوت في قول المستدل ثبوت الصفة فرع

بانه ان اريد الثبوت الخارجي فمنتقض بثبوت الموصوف بها في الخارج

وان

وان اريد الثبوت الذهني كان استدلالا بالشيء على نفسه سقط

الاعتذار المذكور بل الصواب ان يقال المراد الثبوت في الجملة من

غير تقييده بالخارج او الذهن ومن غير ملاحظة تعميمه وتناوله

للخارج والذهن ~~ومن غير ملاحظة~~ ولا يخفى انه بهذا الاعتذار

يندفع التقرير المذكور في الشرح ايضا **قال** الشارح اذ كل موجود في

الاعيان فهو متشخص الخ اقول ان اريد بالمتشخص معروض التشخص

فالكبرى مسلم على راي من يقول بوجود الطبايع في الاعيان وان اريد

مجموع المعروض مع التشخص فالصغرى ممنوعة والمستند ظاهر اللهم

الا ان يخص الدعوى بعدم وجودها بوصف الكلية فيصير الحاصل

انا نعلم ان الطبايع الكلية بوصف الكلية موجودة وليست في

الخارج فلا بد ان يكون موجودة في الذهن **قوله** قدس سره ولا يخفى تركيب

قياس هذا ايراد آخر على المستدل بانه لو تم دليلك يلزم انتفاء

الكلي مطلقا **قال** الشارح مطابقته لما في كل واحد واحد الاظهر ان

يقال مطابقته لكل واحد واحد كما هو المشهور والتفسير الذي ذكر

في الحاشية بمعنى ان كل واحد اذا حصل في الذهن لا يحصل نقش

فان كان الطبيعة الكلية موجودة في الخارج بوصف الكلية ممنوعة عنده كان الكبرى ممنوعة لابد تخصيص الدعوى اليه فتدبر

آخر بلا يم ما نقلناه من المشهور ولعله اراد بما في كل واحد واحد
الحقيقة الموجودة في الاشخاص **قوله** قدس سره بمعنى ان كل واحد
واحد الخ فسر المطابقة في كلام القائل بما ذكره الشارح في تفسير الكلية في
ذيل قوله والحق الخ حتى لا يرد النظر المذكور فتامل والحاصل ان مراده
اندفاع الاعتراض على ان يجعل الشيء المطابق للكثيرين صورة مثالية
لتلك الكثيرين فالشارح جعل قيدا آخر في تفسير الكلية غير المطابقة وجعله
قدس سره قيدا معتبرا في مفهوم المطابقة وظاهر ان هذا اولى وادق
وكان الملخص منع كون المطابقة بهذا المعنى من الجانبين فتدبر **قال**
الشارح لان بعض الجزئيات قد يكون مطابقا لبعض فلا يمكن تفسير الكلية
بهذا المعنى لتحققه في ضمن الجزئي ايضا وايضا لو فسر الكلية بهذا المعنى
لجاز وجود الكلي في الخارج لان تلك الجزئيات المطابقة للجزئيات
الاخر موجودة في الخارج وايضا مطابقة الصورة العقلية للكثيرين
الموجودين في الخارج يقتضي مطابقة كل واحد من تلك الكثرة
الموجهة للباقي فالجواب عن المعارضة جواب عن اصل الدليل ايضا
وتوضيحه ان هذا الكلام يصلح ان يجعل مادة الاعتراضين وكذا بكل

ولانه في الجواب عن المعارضة كونه على وجه لا يلزم منه الجواب عن اصل الدليل ايضا م

ما ذكره

من قوله الحقيقين متساويين ... خ

ما ذكره قدس سره لان الجزئي المطابق لما كان جزئيا فيتوجه انه
كيف يصح تفسير الكلية بمعنى يصدق على الجزئي من حيث هو جزئي و
لما كان موجودا في الخارج فلا يصح قوله بخلاف الموجه في الخارج اه
قوله قدس سره كخطين متساويين قيل اقول لقائل ان يقول
معنى مطابقة الصورة الذهنية لما في كل واحد واحد من الكثيرين
هو ان ما حصل من كل واحد واحد منهما في الذهن يكون نفس تلك
الصورة الحاصلة ولا شك ان المطابقة بهذا المعنى بين الخطين
المتساويين في جميع الصفات والعوارض غير متحقق اذ ليس الصورة
الحاصلة من احدهما عين الاخر بل الصورة الحاصلة من احدهما
هو الصورة الحاصلة من الآخر وليس هذا معنى المطابقة و
ما في كل واحد واحد من الكثيرين ليس مطابقا للباقي بالمعنى الذي
ذكرناه اذ ليس الصورة الحاصلة من زيد وعمرو وبكر مثلا في
الذهن عين واحد منها وان كان الصورة الحاصلة من كل واحد
منها عين الصورة الحاصلة من الباقي فان قلت لا شك ان المعتبر
في الكلية هو المطابقة للكثيرين وما في كل واحد واحد من افراد

الانسان مثلا امر واحد اذ ما فى كل منها هو الانسانية وهو واحد
فلا يلزم من مطابقة الصورة الذهنية لما فى كل واحد منها كليتها قلنا الانسانية التى فى زيد غير الانسانية التى فى عمرو بحسب الخارج
وليست واحدة الا فى الذهن وذلك لان الانسانية التى فى زيد
بحسب الخارج عين زيد والتى فى عمرو بحسب الخارج عينه اقول هذا هو
الذى ذكره قدس سره فى توجيه كلام صاحب القيل حيث قال يعنى انه
كل واحد واحد اذا حصل على ما بيناه وفصلناه وقد ذكره السيد الشريف
فى حواشيه على الشرح الجديد للتجريد ايضا قال الشارح باعتبار انها ذات
مثالية ليست متاصلة فى الوجود قيل اقول هذا مما نص عليه كثير من الفضلاء
بل العلماء وفيه نظر اذ لو كان المعتبر فى مفهوم الكلى انه لا يكون متاصلا
فى الوجود لما كان للتنازع والتخالف فى ان الكلى موجود فى الخارج
ام لا مجال مع انهم جعلوا اثبات ان الكلى لا وجود له الا فى العقل
من امهات العلوم واستدلوا عليه بدلائل وبراهين فالواجب ان
يفسر الكلى بوجه يحتمل بحسب مفهومه ان يكون موجودا او ان لا يكون
موجودا الا فى الذهن ثم بالبرهان يتعين انه لا وجود له الا فى الذهن

يتعين اذ

ولكان

ولو كان ما ذكره فى الدليل المذكور من ان كل موجود فى الاعيان فهو متشخص
مستدركا لا حاجة اليه ثم اعلم ان السيد الشريف قدس سره ذهب فى بعض رسائله الى ان
الكلية لا يمكن تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية
ولا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها فى زمان واحد باوصاف متقابلة ولا
للصورة العقلية لان كل واحدة منها صورة جزئية فى نفس جزئية فيجب
تفسيرها بالمطابقة ليصدق على الصورة العقلية والتحقيق على ما افاده بعض
المحققين هو ان الصورة الشخصية الذهنية ليست كلية بل الكلى هو الطبيعة
الحاصلة فى الذهن الذى هو معروض التشخص الذهنى مثلا اذا لاحظنا زيدا
من حيث انه انسان فههنا ثلثة امور زيد وهو متشخص خارجى ليس بكلى و
مفهوم الانسان من حيث هو صورة شخصية ومعروض للتشخص الذهنى
وهو ايضا ليس بكلى لانه صورة جزئية فى نفس جزئية ومفهوم الانسان
مع قطع النظر عن تشخصه الذهنى وهو كلى مشترك بين كثيرين بمعنى انه
لو وجد فى الخارج فى مادة زيد كان عين زيد وان وجد فى مادة عمرو كان
عين عمرو ولو فسر الكلية بحيث يصدق على الصورة العقلية الشخصية لزم ان
يكون شئ واحد جزئيا وكليا والقول بان الصورة العقلية من حيث

اى ولا يمكن عروضها للصورة العقلية

انها صورة شخصية في نفس شخصية جزئية ومن حيث مطابقتها لكثيرين ايضا
كلية فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة جزئيا وكليا بل من جهتين
ولا محذور فيه ممنوع بان الاختلاف بهذا الوجه لا يكفي في صدق
المتقابلين لو هذا الاختلاف المصحح لصدق المتقابلين يجب ان يكون
غير الاختلاف بالمتقابلين اذ لو كان الاختلاف بنفس المتقابلين
اذ لو كان الاختلاف بنفس المتقابلين كافيا في صدقهما لجاز صدق
جميع المتقابلات على شيء واحد مثلا نقول على هذا التقدير يجوز ان يكون
زيد كاتبا ولا كاتبا فان صدق الكاتب عليه من حيث قيام الكتابة و
اللاكاتب عليه من حيث عدم قيام الكتابة به فالجهتان مختلفان
فان قلت مفهوم الانسان كما انه ليس في الخارج الا مشخصا كذلك
ليس في الذهن الا مشخصا لانه عند حصوله في الذهن يكون قائما بالذهن
الشخصي ومشخصا بالتشخصات الذهنية فلم يقولون ان الكلي
موجود في الذهن لا في الخارج مع ان مطلق الموجود مشخص قلنا
وان كان المفهوم الحاصل من الانسان في الذهن في الواقع مشخصا
لكن للذهن ان يلاحظ [illegible] مفهوم الانسان ولا يلاحظ معه

بنفس المتقابلين والاختلاف

شيئا

ولا يمكن ذلك في الخارج

شيئا من مشخصاته اصلا فهو في هذا النحو من الوجه الذهني خال عن التشخص
ولكن كان في الواقع مشخصا وتوضيحه هو انا اذا لاحظنا زيدا مثلا
من حيث انه انسان فليس في ذهننا في تلك المرتبة الا مفهوم الانسان
الذي ننظر به في زيد ونجعله آلة للملاحظة وليس في تلك المرتبة قيامه
بالذهن وتشخصه به منظورا الينا ثم اذا نظرنا الى الانسان الحاصل
في الذهن من حيث حصوله في الذهن يكون الحاصل في ذهننا هو
الصورة العقلية الشخصية ويكون منظورا لذاتها ولا يكون
آلة للملاحظة غيرها فالكلي هو ما ننظر به في زيد والصورة العقلية
الجزئية هي ما ننظر فيها لذاتها ولا يمكن جعلها آلة لملاحظة زيد فتامل
وافهم ثم اقول وبهذا التحقيق وهو ان الكلي هو مفهوم الانسان
مع قطع النظر عن التشخص وهو المعلوم والجزئي هو صورته العقلية التي
هي العلم اندفع الاشكال الذي يرد على الحكماء القائلين بوجود
الاشياء بانفسها في الذهن وهو ان مفهوم الانسان مثلا اذا
حصل في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود
في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الانسان اذ المراد بالجوهر

مهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع ثم انهما موجود
فى الخارج و هو علم و جزئى و عرض من الكيفيات النفسانية و على
طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها فى الذهن يشكل ان
لكن الموجود فى الخارج الذى هو علم و عرض من الكيفيات النفسانية
ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الانسان الذى
هو موجود فى الذهن و قائم به و معلوم اذ على ذلك التحقيق الموجود فى
الخارج الذى هو علم و عرض من الكيفيات النفسانية هو تلك الصورة
العقلية الشخصية فمفهوم الانسان كلى و جوهر و معلوم و صورته
[illegible] جزئى و علم و عرض و موجود فى الخارج اذ يترتب عليه الاثار
والاحكام و اقلها اتصاف النفس بكونها عالمة و ما قيل فى الجواب
عن هذا الاشكال من ان وجود العلم فى الخارج غير مسلم و عدهم اياه كيفا
ليس الا على سبيل المسامحة فمما لا يلتفت اليه اذ تصريحاتهم و
تنصيصاتهم على ان العلم من الموجودات الخارجية اكثر من ان
يقبل التاويل كيف لا و الضرورة قاضية بان العلم من
الاشياء التى يترتب عليها الاثار والاحكام ولا نعنى بالموجود

للخارج الا هذا و ايضا ما قيل بناء على الفرق بين القيام و الحصول من
ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل فى الذهن فح يقوم بالذهن كيفية
نفسانية هو العلم بهذا المفهوم و هو عرض و جزئى لكونها قائما
بنفس شخصية و مشخصا بتشخصات ذهنية و هو الموجود فى الخارج
و اما المفهوم الحاصل فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن
و هو كلى و جوهر و معلوم فهو مدفوع اذ الكلام مع الحكماء القائلين
بقيام الموجودات الذهنية بالذهن النافين لثبوت كيفية مغايرة للمفهوم الحاصل
فى الذهن اقول معنى كلامهم ان الكلية تعرض للطبايع باعتبار
انها صور قائمة بالنفس غير متاصلة فى الوجود مطابقة للكثيرين
بالمعنى المذكور و الخلاف يرجع الى ان ما يعرض له الكلية باعتبار انها صورة
غير متاصلة فى الوجود مطابقة للكثيرين هل له وجود فى الاعيان لكن لا
بالاعتبار المذكور بل باعتبار آخر والشك فى ان هذا الخلاف معقول
متصور ثم لا يخفى ان ظاهر هذا الكلام من الشيخ يدل على انه يفرق بين
العلم والمعلوم بالاعتبار لا بالذات حتى يصح منه حمل كون الطبيعة
ذاتا مثالية على الطبيعة فيكون موافقا لمذهب التحقيق و هذا موضع

فى وجود الكلى م

لما نذكره ثم ما ذكره على ما نقل عن السيد المحقق من ايرادات الشريف

للتجريد عليه والجواب عنه وتحقيق المقام فيه مذكور في تعليقاتنا

على التجريد وكذا قوله ولو في الكلية الخ من جملة ايراداته وما نقل

من الجواب عنه فمن كلام الاستاد المحقق وما اورد عليه فالجواب عنه

مذكور في تعليقاتنا مع ايراداتنا على الجواب المنقول والجواب

الحق عن ايراداته المذكور لا نطول الكلام بنقله من اراد

الاطلاع عليه فعليه بمطالعتها وما ذكر في حل الاشكال المذكور

ففيه ان الطبيعة ليس لها في الذهن وجود الا في ضمن الصورة

الشخصية على هذا الراى فاذا كان الصورة الشخصية موجودة

في الذهن بوجود خارجي كساير صفات النفس فالطبيعة ايضا موجودة

في الذهن بوجود خارجي فيبقى الكلام ان ما هو الموجود في الذهن بوجود

ذهني دون الخارجي ما هو وما نقل من الجواب فهو كلام الاستاد

والقول بالمسامحة منه مبني على ان له دلائل دالة على ان كلامهم

لو حمل على الحقيقة كان فاسدا وقد بينه ره في الحواشي الجديدة

للتجريد والمطالع ومن اورد عليه فينبغي ان يورد على ادلته وبعد

تمام

بحاله

تمام الادلة لا التوجيه كلامهم سوى التزام المسامحة فما ذكره غاية

التوجيه من قبلهم ولا يرد عليه شئ وكتب السيد مشحونة بان العلم

ليس موجودا خارجيا حقيقة نعم قد يطلق عليه الموجود في الخارج

بمعنى انه حاصل في الذهن بنفسه لا بصورته فانه قال في حاشية

المطالع لا يتوهم ان هذا انما يتم في الموجودات الخارجية دون العلوم

فانها موجودات ذهنية لكونها صورا عقلية وايضا عرفوا الجوهر

بماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وقالوا فائدة

قيد اذا وجدت ادخال صور الجواهر في تعريف الجوهر فانها وان كانت

باعتبار وجودها في الذهن في الموضوع وكان عرضا وكيفا لكن بحيث

اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وجواهر فلو كان صورة

الحيوان مثلا موجودة في الذهن بحسب الوجود الخارجي كوجود البياض

في الجسم وهو بهذا الوجه محتاج الى الموضوع فلم يصدق انها اذا

وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وايضا لو كان العلم بالحيوان

موجودا في الذهن بالوجود الخارجي وكان عرضا باعتبار هذا الوجه

فلو كان جوهرا ايضا بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالماهية لزم ان يكون

شئ واحد عرضا وجوهرا معا باعتبار وجوده فى الخارج وذلك غير
جائز قال الشيخ فى الهيات الشفا بعد ما حقق لن الصورة الحاصلة
من الجوهر فى العقل جوهر فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر تارة تكون
عرضا وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا
لن يكون ماهية شئ يوجد فى الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى
يكون فى الاعيان لا يحتاج الى موضوع تارة ويحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع
لن يكون معقول تلك المهية يكون عرضا اى يكون موجودا فى النفس
لا كجزء منها انتهى وايضا لو كان العلم بالممتنعات موجودا فى الخارج
والعلم يتحد مع المعلوم فى المهية كانت المهية المعلومة الممتنعة
الوجود فى الخارج موجودة فى الخارج هف وقد ذكر قدس سره عند
قول المص والموجود فى الذهن موجود فى الخارج فى جواب سؤال اورده
ان اردت قيامه به فى العين اى قيامه به بحسب الوجود العينى فمم وانما
يكون كذلك ان لو كان موجودا فى العين وذلك منقول عن المحاكمات
فان قلت ما ذكرت كله انما يلزم لو قلنا بوجود الصورة العلمية فى
الخارج وجودا اصيلا يكون مبدءا للآثار المطلوبة ونحن لا نقول به

قلت

قلت ح يرجع النزاع لفظيا اذ نحن ايضا لا نمنع الا وجود العلم العينى
الذى يترتب عليه الآثار الخارجية بل هذا ليس الا وجودا ذهنيا
اذ لم يصدق عليه حد الوجود الخارجى هذا وما ذكره من لن الضرورة
قاضية بان العلم يترتب عليه الآثار ان اراد لن له مدخلا فى ترتب
الآثار فى الجملة فذلك لا يقتضى وجوده خارجا كيف وكثير من الامور
الذهنية والاعدام كالعلة الغائية وعدم المانع والمعدة مثل
الامكان ونحوها لها مدخل فى وجود المعلول فى الخارج وان اراد
انه مؤثر تأثيرا فى الخارج فذلك مم بل هو عين النزاع ومما نقله
من الجواب بقوله ايضا ما قيل جواب شارح التجريد عما اورد عليه كلام
الاستاد قال المص لا يقال لو حصلت الحرارة والبرودة الكلية
اقول الاولى ترك ذكر الكلية ليكون المعارضة غير
مختصة بالدليل الثانى قوله قدس سره اى لو كان تصور الشئ
مستلزما آه اقول استلزام تصور الشئ وجوده فى الذهن
غير مذكور فيما مر الا انه مقدمة مسلمة عند القائلين بالوجود
الذهنى وايضا يتوقف الكلام على لن الحاصل فى الذهن قائم به

اى كلام المص لا يقال لو حصلت
الحرارة الخ
اعترض المعارضة م

وهو ايضا مما يقولون به فبناء المعارضة على المقدمتين المسلمتين
عندهم هنا ولا يخفى انه لو حمل كلام المص على ما حمل عليه قدس سره
لكان ذكر الكلية لغوا والاظهر ان يق انه معارضة للدليل المذكور
على ان الحقايق الكلية موجودة في الذهن فتامل قال الش لانا لا نعني
بالحار الا ما حصلت فيه الحرارة قيل اقول ولقائل ان يقول ليس الحار
ما فيه الحرارة والا لزم ان يكون الزمان حارا لحصول الحرارة
فيه بل يكون متصفا بالصفات المتضادة الحاصلة فيه من الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة الى غير ذلك من الصفات
المتضادة الحاصلة فيه بل الحار ما حصل قام به الحرارة و
الحصول اعم من القيام نعم لو بني الكلام على ما ذهب اليه الحكماء من
ان حصول الاشياء في الذهن على طريقة القيام تم الكلام اقول هذا
الكلام مما ذكره الش الجديد للتجريد ورد عليه الاستاد بانهم صرحوا بقيام الصور
العقلية بالذهن فهذا الجواب لا يوافي ما صرحوا به ولا يمكن دفع الايراد
عنهم به قوله قدس سره انما التضاد في الاعيان الجزئية آه قيل اقول المعا
يمكن توجيه هذا المنع بوجه آخر يشعر به قول الش لعدم تعاقبهما

بجميع

من

على موضوع واحد وهو ان يق لا تضاد بين الطبايع الكلية اذ من
علامات التضاد التعاقب على الموضوع وعدم صحة الاجتماع والامور
الكلية لا وجود لها في الخارج من حيث انها كلية حتى ينظر في حصولها
هل هو على سبيل التعاقب او الاجتماع ووجودها في الذهن لا يجب ان يكون
على سبيل التعاقب فلا تضاد بينهما بتحقق فافهم قوله معنى كلامه قدس سره
ان التضاد والتعاقب في الموضوع انما يعرض للطبايع باعتبار
وجودها العيني ولا يعرض لها باعتبار وجودها الظلي ولا يلزم من
عروضها لها بالاعتبار الاول عروضها لها بالاعتبار الثاني وهذا
هو ما ذكره هذا القائل بادنى تغير في العبارة والتقرير فتامل ثم لا يخفى
ان ما ذكره انما هو على راي من يقول بحصول الاشياء انفسها في الذهن
قوله قدس سره فان ارادوا بالصور المهيات الموجودة
بالوجود الظلي آه اقول لا يخفى انه يمكن حمل كلام المص والش على هذا المعنى
بان يكون مراد هما بالصور الذهنية المهيات الموجودة بالوجود الظلي
فيندفع ما اورده على الش حيث قال لا خفاء في ان المدعى ان للاشياء
وجودا على الخارج قوله قدس سره لا خفاء في ان المدعى ان للاشياء آه اقول

وهو انه انما التضاد في الاعيان الجزئية

وعلى راي من يقول بحصول الصورة

نفس

ثم ما مر من دليل الوجود الذهني لو تم لدل على ان للاشياء التي ليس
لها وجود في الخارج وجودا في الاذهان فما ذكره س محمول على ان
المنسوب اليه من المهيات المعقولة لا اشباحها المخالفة لها
في الحقيقة ثم لا يخفى ان حمل كلام المص والش على مذهب التحقيق
ممكن فان قوله ادراك الحرارة عبارة عن حصول صورتها
في الذهن معناه ان ادراك الحرارة ليس عبارة عن حصول عينها
اي حصولها باعتبار الوجود العيني كما اشار الش حيث قال
في هذه الحاشية قلنا حصول عين الحرارة والبرودة يقتضي
ذلك اي حصولهما في محل موجود عيني بالوجود الاصيل والقائل
بحصول ماهيات الاشياء في الذهن لا يقولون ان مهيات الاشياء
حاصلة في الذهن بوجودها العيني واما لفظ المثال او الشبح
فما اول كما ذكره في الحاشية المصدرة بقوله اذا احمل مراد القوم
فلا دلالة للكلام الش على القول بالشبح على ما هو المشهور قيل اقول
وفيما اورد على الجواب نظر اذ ليس المفروض ان الموجود في الذهن ليس
مهية الحرارة بل شبحها والموجود في العين ماهيتها حتى يلزم

على جواب الش لما اورد عليه الامام

ان لا يكون

ان لا يكون المنسوب الى الوجودين شيئا واحدا بل المفروض على ما ذكره الش
هو ان الموجود في الذهن هو ماهية الحرارة الا ان وجودها في الذهن
ليس عبارة عن قيامها بها بل هو عبارة عن قيام شبحها بالذهن
فالمنسوب الى الوجودين واحد وهو مهية الحرارة وليس من يقول
بقيام الصورة بالذهن يقول بوجود تلك الصورة فيه حتى يلزم عليه
ان يلزم ان يكون الموجود في الخارج شيئا والموجود في الذهن
آخر بل القائلون بالصورة يقولون ان القائم قيام الصورة
بالذهن يجب للخارج وهو عبارة عن وجود ذي الصورة
في الذهن ووجود الصورة في الذهن عبارة عن قيام صورة
اخرى منها بالذهن لا عن قيامها به واما ما ذكره ش في الجواب فهو
حق وملخصه ان وجود الاشياء في محالها على وجهين وجودها فيها
بالوجود الاصيل اي وجودها بحيث يترتب عليها اي على قيامها
بها الآثار ووجودها فيها وجودا غير اصيل اي وجود لا يترتب
عليه الآثار والاحكام ووجود الموجودات الذهنية في الذهن
من القسم الثاني اي وجودها في الذهن وجود غير اصيل لا يترتب

الآثار والاحكام فلا يلزم من وجود الحرارة والبرودة في الذهن
كون الذهن حارًّا او باردًا وانما يلزم ذلك لو كان حصول
الحرارة والبرودة فيه وقيامهما به حصولًا اصيلًا يترتب عليه
الآثار والاحكام كحصول السواد بالجسم والشجاعة بالنفس
وهو ممنوع وعلى هذا التوجيه لا يرد عليه الاشكال بلوازم الماهية
وصفات المعدومات بان يقال هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم
اتصاف الذهن بالاشياء الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة
واشباههما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات
كالزوجية والفردية مثلًا او بصفات المعدومات كالامتناع و
امثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن
لزم ان يكون الذهن زوجًا وفردًا اذ لا معنى للفرد والزوج
الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع
في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعًا اذ لا معنى للممتنع الا
ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يمكن
ان يقال كون محل الزوجية موصوفًا بها من احكامها المتعلقة بوجودها

العيني

العيني وذلك لما عرفت من ان المراد بوجودهما الاصيل وجودهما في حد ذاتهما
وقيامهما بها قيامًا يترتب عليه الآثار لا وجودهما في حد ذاتهما في
الخارج ولا شك ان وجود لوازم الماهية للماهية في الذهن
وقيامها بها فيه قيام يترتب عليه الآثار والاحكام واقلها
اتصاف المحل بها ولا يلزم من قيام لوازم الماهية بها في الذهن
قيامًا يترتب عليه الآثار ان يكون قيام تلك اللوازم في الذهن و
حصولها فيه ايضًا بحيث يترتب عليها الآثار وبالجملة حصول الصفات
لغير الذهن البتة يكون حصولًا يترتب عليه الآثار واقله اتصاف المحل
بتلك الصفة لغير الذهن واما حصولها للذهن فقد يكون حصولًا
يترتب عليه الآثار كحصول الشجاعة للنفس وهذا الحصول ليس وجودًا
ذهنيًا ولا يقال للصفة من حيث حصولها هذا النحو من الحصول انها
موجودة في الذهن وقد يكون حصولًا لا يترتب عليه الآثار كحصول الحرارة
والبرودة في الذهن وهذا هو الوجود الذهني اقول المذهب المشهور
في تصور الاشياء وحصول صورها في الذهن لما انحصر في مذهب المحقق
وهو ان الماهيات لم يحصل في الذهن حقيقة بل شبحها قائم به وحصولها

وهو ان ماهيات الاشياء تحصل في الذهن بان تكون قائمة به ومذهب الشيخ م

فی الذهن مجاز عن قیام شبحها به علی ما نقل المحققون مذهبهم ولما
لم یمکن حمل کلام الشارح علی الاول بزعمه حمله علی الثانی نعم ههنا مذهب
ثالث ذکره الشارح التجرید هو ان الاشیاء حاصلة فی الذهن بانفسها
وکانت هناک کیفیة قائمة بالذهن ویمکن حمل کلام الشارح علیه لکنه
غیر مشهور بل الظاهر انه من مخترعات الشارح المذکور وقد ذکره فی
توجیه مذهب القائلین بحصول الاشیاء انفسها فی الذهن فکیف
یتیسر توجیه مذهب الشیخ بذلک وقد رد علیه الاستاد والسید رحمهما الله
بانه جمع بین مذهب التحقیق والقول بالشبح واما ما ذکره بقوله
وملخصه لان وجود الاشیاء فی محالها یتصور علی وجهین آه فمذکور فی
شرح التجرید والاشکال بلوازم الماهیة وبصفات المعدوم کالامتناع
مما اورده الشارح التجرید والدفع الذی ذکره من کلام الاستاد المحقق
قال الشارح ولا تمتنع قبول الذهن لهما معناه لا تمتنع قبول الذهن لعین
الحرارة والبرودة ای لا تمتنع لان الذهن قابل لهما بوجودهما العینی علی
ما اشار الیه الشارح لا تمتنع قبول الذهن لماهیتهما بناء علی حمل الکلام علی
القول بالشبح فلا یرد ما قیل انه اذا حصل فی النفس فکیف لا یکون

النفس قابلة لهما ولا حاجة الی تکلف الجواب بان المراد من عدم قبولها
عدم انفعاله عنهما وعدم ترتب الاثر علیهما فتامل قال المحشی فانهم اتفقوا
علی ان جمیع الامور آه قیل اقول هذا لا یصلح سندا لما ذکره اذ لیس ارتسام
الاشیاء فی العقل الفعال ارتساما خارجیا بل وجود الاشیاء فیها
وجود ذهنی اقول هذا سهو فکانه لم ینظر الی الحاشیة التی نقلها
بعد ذلک حیث قال فیها واما وجودها فی الامور الغایبة وجودا
عینیا اصلا فلیس مذهبهم فانه صریح فی ان مراده بالمثل من الوجود فی
الاشیاء الغایبة الوجود الخارجی وکلام المتن ایضا صریح فیه فانه
قوله او فی شیء من الموجودات الغائبة عطف علی قوله قائمة بنفسها
بحسب المعنی فلفظ الموجود المذکور ثمة مقدر ههنا ولا شک انه بمعنی
الموجود العینی فکذا ههنا قال الشارح فلم یذهب الی ان لها صورا قائمة
بنفسها قیل اقول لیت شعری ان هذا الفاضل من این یقول ذلک
وقد نقل کثیر من کبار الحکماء والعلماء عن افلاطون انه اثبت فی
الطبیعیات للطبایع الکلیة وجودا مجردا ازلیا وارادوا بالمثل
الافلاطونیة هذا المعنی فی استعمالاتهم قال الشیخ فی الهیات الشفا

في بيان مذاهب القدماء الاقدمين في المثل والتعليمات واول ما انتقلوا
عن المحسوس الى المعقولات تشوشوا فظن قوم ان القسمة يوجب وجود
شيئين في كل شيء كالانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان
معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا
فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية
صورة مفارقة هي المعقول واياها يتعلق العقل اذ كان المعقول امرا
لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلم والبراهين تنحو نحوها
واياها يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان
في هذا الرأي ويقولان للانسانية معنى واحد موجود اشترك فيه الاشخاص
ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى
المعقول المفارق وقال الامام في الملخص البحث الاحدي والعشرون
في المثل المنقولة عن افلاطون انه لابد لكل طبيعة نوعية من شخص باق
ابدي ازلي ونحن قد تقررنا هذا القول في باب الوجود كما عرفته و
حكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود هذا الانسان فالانسان
الذي هو جزء من هذا الانسان موجود والانسان مشترك بين هذه
الاشخاص

الاشخاص المحسوسة المختلفة العوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا
فيه بين الاشخاص ذوات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد
لا يفسد بفساد هذه الاشخاص المحسوسة فلابد من اثبات انسان مجرد عن كل
العوارض هذا كلامه ثم نقل الجواب عنه وادلة ارسطو على بطلانه وامثال
ذلك في كتبهم كثيرة فنقول هذا ليس الا غفلة التتبع اقول ما ذكره هذا الفاضل
الشارح توجيه ذكره الشيخ المقتول ونقل عنه في المواقف فنسبة قلة
التتبع اليه اولى من نسبته الى الفاضل **قوله** ش هذا الكلام مبني على
توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للوجود اقول الجزم على بناء السؤال
على هذا التوهم على ما يتبادر من اللفظ لا يلايم توجيه السؤال بما ذكره بقوله
فان قيل اذ لا يخفى ان السؤال المذكور في المتن ظاهر الانطباق على هذا
التقرير هذا قيل المراد بالاثار والاحكام مطلق الاثار والاحكام والا يرد
عليه ما قيل من انه ان اريد بالاثار والاحكام مطلق الاثار والاحكام
فالموجود الذهني مصدر لمطلق الاثار والاحكام كالمعقولات
الثانية وان اريد الاثار والاحكام الخارجية لزم الدور اذ هي
لا يترتب على الموجودات الذهنية من حيث انها موجودات ذهنية

اثراً اصلاً وانما يترتب الآثار على العلم وهو من الموجودات الخارجية
على ما مر مثلاً الكلية اذا حصلت فى الذهن لا يترتب عليها من حيث انها
موجودة فى الذهن اثر اصلاً نعم يترتب على صورتها الشخصية التى
هى العلم اثر فان قلت كما ان للكلية مثلاً وجوداً فى الذهن عند
تعقلها كذلك ليس وجود للكلى عند وجود الكلى فى الذهن وليس الا وجود
وجوداً خارجياً لها بل هو وجود ذهنى لها وقد صرح المحقق الدوانى
بان وجود لوازم الماهية لها فى الذهن وجود ذهنى لها ولا شك
انها منشأ للآثار والاحكام واقلها اتصاف المحل بها
فالوجود الذهنى منشأ للآثار فى الجملة قلنا ليس وجود المعقولات
الثانية لمعروضاتها ولا وجود لوازم الماهية للماهية فى الذهن
وجوداً ذهنياً لها ومن قال به فقد اخطأ اذ لا شك ان الشئ
باعتبار وجوده فى الذهن معلوم ومدرك بل لا معنى لكون
الشئ موجوداً فى الذهن الا كونه معلوماً مدركاً فلو كان وجود
تلك العوارض لمعروضاتها وجوداً ذهنياً لها لكان تلك المعروضات
عالمة بتلك العوارض مثلاً لو كان وجود الكلية للكلى الموجود فى

الذهن

الذهن وجوداً ذهنياً لكان الكلى عالماً بالكلية باعتبار قيام الكلية
به اذ كون الكلية موجودة فى الذهن مستلزم لمعلوميتها بل عين
معلوميتها ولا شك انها باعتبار قيامها بالكلى ليست معلومة لمن
يكون فى ذهنه الكلى اذ معلوميتها له باعتبار قيامها بذهنه ولو
امكن ان يكون الشئ معلوماً لشئ باعتبار قيامه بغيره لجاز ان يكون
زيد عالماً بالاشياء باعتبار قيامها بذهن عمرو مثلاً وهو سفسطة
محضة فبقى ان يكون معلومة لما هى قائمة به وهو الكلى و
القول بان قيامها بالكلى وجود ذهنى لها لا لمن فى ذهنه
الكلى بل لشخص آخر اظهر بطلاناً من القول بكون ذلك القيام
وجوداً ذهنياً لمن فى ذهنه الكلى وهو بين بل وجود تلك العوارض
لمعروضاتها وجود اصيل لا بمعنى ان لتلك العوارض وجوداً اصيلاً
بل بمعنى ان قيامها بمحالها واتصاف المحال بها قيام اصيل واتصاف
خارجى يترتب عليه الآثار والاحكام فان قلت ما تقول وقد
نقضت قاعدتهم المشهورة المقررة بينهم وهو ان اتصاف
الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهنى ليس اتصافاً خارجياً

وكذا اتصاف الماهية بلوازمها في الذهن اتصاف ذهني هو ان الاشياء
بشرط وجودها في الذهن يكون متصفة بها لا بحسب الخارج ومعنى قولنا
ان ذلك الاتصاف خارجي هو ان تلك الاتصاف منشاء للاثار و
الاحكام ولا منافاة بينهما لجواز ان يكون عروض امر لامر بشرط وجود
المعروض في الذهن لكن يكون تلك العروض والاتصاف منشاء
للآثار والاحكام فالغلط من اشتراك اللفظ فلا حاجة الى
الجواب عن ذلك الايراد بان المراد من المنشاء والمصدر هو الفاعل
والموجود الخارجي يكون فاعلا للآثار بخلاف الموجود الذهني فانه ليس
فاعلا لاثرها مع انه مدفوع لان الموجود الذهني ايضا قد يكون
فاعلا كالعلة الغائية فان وجودها في الذهن باعث عن فاعلية
الفاعل على ما قيل فانه مردود بان الباعث على فاعلية الفاعل هو
العلم بالغاية لا الغاية باعتبار وجودها في الذهن وقد مر آنفا
ان العلم من الموجودات الخارجية بل لان فاعلية جميع الموجودات
الخارجية غير معلوم بل عدمها يقرب ان يكون معلوما ولا بان
معنى الوجود الخارجي والذهني بديهي وما ذكر في تفسيرهما تنبيه

وجودها م

قلت معنى قولهم ان اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني م

اي بالمعقولات الثانية م

فانه ايضا مما يمكن ان يناقش فيه بمنع الضرورة ولا بان المراد
من الآثار والاحكام الآثار والاحكام الخارجية ولا دور اذ معنى
الامر الخارجي هو ان يكون مترتبا على ذلك شيء في خارج الذهن لا
ان يكون مترتبا عليه بحسب الوجود الخارجي لان فيه نظرا اذ يلزم ان
لا يكون صفات النفس موجودة في الخارج لان آثارها ليست
مترتبة عليها في خارج الذهن فتامل على انه يمكن ان يناقش في انه
لا معنى للترتب الا الاستتباع بحسب الوجود فتدبر اقول تفريع
قوله فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجودا ذهنيا لما
لكانت تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض على ما سبق والزام اي الزام التفريع م
منه من العجايب اذ لا شك ان وجود الشيء في الذهن انما هو بالنسبة الى معلوميته م
الذهن لا بالنسبة الى شيء آخر يكون موجودا فيه بالوجود الذهني
كيف وكون الشيء عالما مشروط بكونه مجردا وكونه مدركا مشروط
بكونه من القوى الدراكة على انه قد صرح الشيخ في الاشارات و
غيرها بان قيام الشيء بذاته شرط لكونه عالما واما كون العلم من
الموجودات الخارجية فقد عرفت فساده واما اختيار ان
الملزومات ليست قائمة بذاتها لقيامها بالذهن م

لتلك العوارض وجودًا اصيلًا لمعروضاتها فتبهو لانه لو كان
الامر كذلك لكان اتصاف الاربعة بالزوجية في الذهن بل اتصاف
الانسان بالكلية فيه مشروطًا بوجود الموصوف في الخارج لما
تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء او وجود الشيء له يستدعي وجود
المثبت له ان ذهنًا فذهنًا وان خارجًا فخارجًا بل يلزم ان
لا يتصف الممتنع بالامتناع ما لم يوجد في الخارج الى غير ذلك من
المفاسد والقول بالتزام ان هذه الموصوفات ما لم يوجد
في الخارج لم يتصف بتلك الصفات لكن وجودها الخارجي من جهة
قيامها بالذهن لا خارج الذهن يجعل النزاع لفظيًا اذ ليس مقصوده
سوى ان هذه الاتصافات ليس مثل اتصاف الجسم بالبياض و
الحركة والشكل الذي يترتب عليه الآثار الخارجية فتامل ثم ما
ذكره في تحقيق المعقول الثاني والاتصاف الخارجي والذهني يدل
على عدم التامل في كلام القوم فانهم صرحوا في مواضع كثيرة
بان الاتصاف الخارجي ما يكون الخارج ظرف نفس الاتصاف
كما ان الاتصاف الذهني ما كان الذهن ظرفًا لنفسه وصرحوا بان

المعقول

اي مقصود من قال ان وجود الكلية للكلي والزوجية للاربعة و اتصافهما بهما عند وجودهما في الذهن وجود ذهني واتصاف ذهني سوى آه

المعقول الثاني ما يكون ظرف الاتصاف به هو الذهن فقط و
لوازم الماهية ظرف الاتصاف بها الخارج والذهن معًا و
الحاصل ان اتصاف الانسان بالكلية مثلًا مآله وجود الكلية
في الانسان فان كان ظرف هذا الوجود هو الخارج يستدعي
وجود الموصوف في الخارج ولم يكن الكلية معقولًا ثانيًا
لان المعقول الثاني ما يكون وجوده في الموصوف انما هو الذهن
فقط حتى صرحوا بانه لابد ان لا تتحقق القضية الخارجية في حمله اى المعقول الثاني
على الموصوف ثم كون الغاية باعتبار وجودها في الذهن فاعلًا
لفاعلية الفاعل مصرح به في كتب القوم وقد صرح به الشيخ في كتبه
وكون العلم من الموجودات الخارجية انما هو على القول بالشبح على ما صرح
به السيد اسكنه الله تعالى صدر الجنان في حاشية التجريد او على ان
المراد ما يحاذ و يحذو الى رجحه في ترتب الآثار على ما صرح به المحقق
الشريف وبالجملة لم يثبت عند هذا القائل ومنع الضرورة في
بداهة الوجود مع انه مكابرة خلاف الآداب وكذا
كون فاعلية جميع الموجودات الخارجية غير معلوم وانما ان عدمها

ظرفه

بان يقع المعقول الثاني مثلا الزوجية ثابتة للاربعة في الخارج ه

اي على القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فهو من الموجودات الذهنية لان العلوم هو الموجود الذهني وهو والعلم فيه متحدان فبناء رد ما قيل في وجه الدفع على القول بالشبح ه

معلوم فيغر مسلم الا انه يق الهيولى عندهم قابلة محضة وليست بفاعلة اصلاً وح نجاب بعد تسليم ذلك بان المراد لنر الوجود الخارجي ما يكون منشأ لنر يكون مبدأ للآثار وان كان من شان نوعه ذلك فتامل والنقض بصفات النفس يندفع بان المراد بالترتب خارج النفس لنر لا يكون ذلك الترتب بحسب التصور والعلم به وترتب الآثار على صفات النفس لا يتوقف على تصورها وشعور النفس بها فتامل

قال الش على معنى انه يحصل منها صورة مطابقة في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج اى قائمة بنفسها لكانت هى بعينها لا يخفى لنر هذا القول انما هو على راى ارباب التحقيق القائلين بوجود الاشياء في الذهن بانفسها فيلزم وجود ماهية الممتنع في الخارج والجواب اى لنر الممتنع ما يكون وجوده الخارجي وجودا قائما بنفسه محالا لا انما نفس يكون وجوده الخارجي مطلقا محالا وهذا الكلام من الش ناظر الى ما اختاره السيد في حاشية التجريد بان صورة الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي الخارج جوهر وان باختلاف الوجود تنقلب الذات وبذلك يتيسر الجمع بين قولهم الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها وقولهم

خارجية غير معلوم لان فاعليتها لهذا الامر معلوم فتامل

الصورة العلمية لا يكون الا من مقولة الكيف ولا يتوهم ان هذا هو القول بالشبح اذ القائل بالشبح لم يقل بكون الشبح والصورة اذا وجدت قائمة بنفسها كانت عين ذلك الشئ بل وجود الشبح عندهم في الذهن وجود اصيل ووجود الصورة عند هذا القائل على ما صرح به وجود غير اصيل بل ظلى ولا يخفى انه لو لم يقل بالانقلاب اشكل الجمع بين القولين اللهم الا ان يق معنى قولهم انها كيفيات انها شبيهة بها على ما ذكره بعض المحققين وتمام تحقيق ذلك يطلب من حواشى التجريد

قال المص والموجود خير والمعدوم شر هذه مقدمة مشهورة ما صححوها بالحجة بل قنعوا فيها بالمثال لعل هذا من المص اشارة الى ان الدعوى نظرية يحتاج في تصحيحها الى حجة لكنهم اهملوا بل قنعوا فيها بالمثال وقد اندفع ذلك بما ذكره الش بقوله الحكماء بينوا وايراد الامثلة للتوضيح قال الش الا ان الامام ذكر في شرح الاشارات يعنى لنر المدعى على ما نقله الامام عكس ما نقله المص قوله قدس سره الحكماء بينوا وايراد الامثلة للتوضيح قال بعض المحققين ويمكن ان ينبه على تلك المقدمة بوجه آخر غير التمثيل بان يق اذا فرضنا وجود شئ وفرضنا

اى عند ارباب التحقيق القائلين بوجود الاشياء في الذهن بانفسها

انه لم يحصل بسببه نقص في شيء من الاشياء اصـ فلا شك في ان وجوده
خير فانه خير بالنسبة اليه وليس فيه شر بالنسبة الى شيء من الاشياء
فعلم من ذلك ان الشر بالذات هو العدم والوجود انما يصير شرا باعتبار
استلزامه له قال الش لانه محل الخلاف هـ يعني لما كان كون المعدوم
الممتنع شيئا باطلا ضرورة واتفاقا فلا ينبغي ان يضم الى المعدوم الممكن
وادخاله في الحكم عليه وفي الاستدلال على الحكم عليه اذ المسئلة لابد
ان لا يكون ضرورية صرفة فلا يرد ما قيل وفيه نظر اذ لا يلزم من وقوع
الخلاف في المعدوم تخصيص البحث به ومن قال بوجوب اخذ الحكم على
وجه لا يشتمل الحكم على ما اتفق ثبوت هذا الحكم له قوله ش قد يقال العقل
من الثبوت والتقرر اه اقول الامر كذلك في الواقع وعندهم ايضا
اذ معنى التقرر في الخارج هو الكون فيه لكن الكلام في ان التقرر
ليس هو الوجود وليس هو الكون المفسر بالوجود على ما فسره الش
وكون التقرر في الخارج هو الوجود فيه ليس مسلما عندهم بل
نزاعهم في ان المعدوم ليس بشيء في قوة ذلك على ما يدل عليه كلام
المتن فدعوى الضرورة فيه يرجع الى دعوى الضرورة في المتنازع فيه

الممكن م

الاتفاق دليل لثبوته له م

اللهم

اللهم الا ان يقال الدعوى ضرورية وما ذكره المص تنبيه لا استدلال
ولكن ذلك لا يلائم ما ذكره المص بقوله واحتج الامام اه وتفصيل النظر
ان يقال ان اريد بالكون غير الوجود فقوله فلا كون له في الخارج الخ
ممنوع اذ المفروض انه ليس له وجود في الخارج لا انه ليس له كون فيه و
ان اريد بالكون الوجود فقوله والا لكان لها كون في الخارج ممنوع
قوله ش قال المص في شرح الملخص اه هـ قيل اقول ههنا بحث اذ المسئلة
المذكورة ههنا هو ان المعدوم ليس بشيء ولا شك ان هذه المسئلة
ليست من تفاريع كون الوجود زائدا على الماهيات اذ على تقدير
كون الوجود عين الماهيات يكون المسئلة بحالها بل لا مجال لنفيها حينئذ
لما ذكره من لزوم التناقض نعم لو قال القول بكون المعدوم شيئا
فرع لكون الوجود زائدا او قال الخلاف في ان المعدوم شيء او ليس
بشيء من تفاريع كون الوجود زائدا اذ على تقدير كون الوجود عين
الماهيات لا يكون المعدوم شيئا البتة لكان صحيحا اقول هذه المسئلة
في كلامه اشارة الى النسبة الايجابية التي يدل عليها السلب التزاما على
ما تقرر في المنطق اي الى النسبة في نفسها من غير خصوصية الايجاب

اي نظر الش حيث قال وفيه نظر لان ذلك انما يلزم اه م

اي حين كون الوجود عين الماهيات م

تعليل للدلالة م

اي سلب نسبة الشيء الى المعدوم بكلمة ليس

حاصل هذا التوجيه ان هذه المسئلة في كلامه اشارة الى الخلاف ... من الاشارة الى النسبة في نفسها ... سواء كانت ايجابية او سلبية

او السلب فرجع الكلام الى ما يستحسن من القولين قال الش لامتناع
صدق المنفي بدون المعدوم قيل اقول وهذا الوجه يبطل الاخصية ايضا
الا ان المدعي لما كان ثابتا على تقدير الاخصية ايضا لم يتعرض لابطال
هذا الاحتمال وتم الاستدلال على تقديرها ايضا اقول السؤال المذكور
لا يندفع بما ذكره لان حاصل الايراد ان ما ذكره لصحة الحصر في الثلثة
المذكورة يدل على صحة الحصر في الاثنين لم يصح الترديد بين الثلثة
لان الشق الثاني غير محتمل ح وان قطع النظر عنه لم يصح
الحصر فيها بناء على الاحتمال الرابع بل الخامس ايضا وظاهر ان
هذا لا يندفع بما ذكره قال الش لانه لا يصدق عليه المنفي قيل
المراد بعدم الفرق عدم الفرق في الصدق وملخصه ان المعدوم اذا
كان اعم من المنفي لكان صادقا على جميع افراده فلو كان المنفي
ايضا صادقا ايضا على المعدوم لم يكن بينهما فرق بحسب الصدق اي
يكون المنفي صادقا على جميع افراد المعدوم والمعدوم صادقا على
جميع افراد المنفي فلا يكون ما فرض عاما عاما وعلى هذا التوجيه يندفع
نظر المص كما ستبين ان شاء الله تع اقول نظر المص والش
ايضا م

فان نظر الى هذا الدليل م

الى اللفظ ولا يخفى ان مقتضى اللفظ وظاهر العبارة ما فهماه
والامر فيه سهل على ان هذا التوجيه مما نبه عليه الش في الحاشية و
اشار الى جوابه حيث قال ولا يلزم بطلان العموم آه فتنبه
قال الش والمفهوم من المنفي النفي المحض والعدم الصرف قيل
اقول هذا اتم اذ المنفي هو ذو النفي وموصوفه فمقابله هو موصوف
الثبوت اي الثابت فالاولى في التوجيه ان يق مفهوم المعدوم
ليس عين مفهوم المنفي فيكون عين مفهوم الثابت اذ المغاير
للمنفي هو الثابت اقول هذه مناقشة في غاية السخافة اذ
ظاهر ان مراد الش بالمفهوم ما يكون باعتبار الدلالة التضمنية
او المراد بالمبدء المشتق على ما هو المشهور والتعبير بالمبدء
انما هو لئلا يتوهم من المشتق ما صدق عليه بل حمل على نفس المفهوم
قال المص فهو اذن ثابت قيل اقول ان اراد انه على تقدير
كون المفهوم منه الثبوت ان مفهومه عين مفهوم الثابت
فهو مم والسند ظ اذ الثابت هو ذو الثبوت وان اراد انه
يصدق عليه الثابت فهو على تقدير تسليمه لا يستلزم صدق قوله

[illegible]

كل معدوم ثابت لجواز لئن يصدق شئ على مفهوم ولا يصدق
ذلك الشئ على افراد ذلك المفهوم كالجنس فانه يصدق على مفهوم
الانسان الحيوان ولا يصدق على افراده اقول نختار الاول
والمنع والسند ساقط لما عرفت آنفاً قال الشارح لجواز صدق المنفي
عليه قيل اقول هذا ايل على انه حمل كونه ثابتاً على كونه فرداً
للثابت اذ المنافي لصدق المنفي بهو هو الا على كونه عين مفهوم
الثابت اذ لا منافاة بين كون الشئ عين مفهوم الثابت
وبين كونه فرداً للمنفي لجواز كون مفهوم فرداً النقيضه الا يرى
لئن الموجود معدوم واللاشئ شئ اقول قد كتبنا ذلك في
سالف الزمان ويمكن توجيه كلام الشارح بان بناء كلام المستدل
بتوجيه الشارح على توهم انه اذا لم يكن مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي
لكان عين مفهوم الثابت على ما يفهم من تلخيص الذي ذكره الشارح ويدل
عليه قول الشارح ولعدم انحصار المفهومات في النفي المحض والعدم
الصرف آه اذا كان مفهوم المعدوم عين مفهوم الثابت لكان
جميع افراده مندرجاً تحت مفهوم الثابت ولهذا قال وكل معدوم ثابت

[illegible]

واراد بقوله ولا يلزم من عدم كونه نفياً محضاً ثبوته انه لا يلزم من عدم
كون مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي كونه عين مفهوم الثابت حتى
يندرج افراده في مفهوم الثابت فالمراد من ثبوته ثبوت افراده اللازم
من كون المعدوم عين مفهوم الثابت فحينئذ يلائم اجزاء الكلام ويندفع
عنه ما ذكره الشارح ولعدم انحصار آه قيل وايضاً ينتقض هذا الدليل
بانه لو تم لدل على انه لا يكون مفهوم اعم من مفهوم مثلاً نقول
لا يجوز لئن يكون الممكن اعم من الانسان لانه ح يجب لئن لا يكون المفهوم
منه عين المفهوم من الانسان والا لم يبق بين الخاص والعام
فرق واذا وجب ذلك والمفهوم من الانسان هو الحيوان الناطق
فيلزم لئن يكون المفهوم من الممكن هو اللاحيوان الناطق اذ المغاير
للحيوان الناطق هو اللاحيوان الناطق فهو اذاً لاحيوان ناطق وهو
اي الممكن صادق على الانسان فنقول كل انسان ممكن وكل ممكن
لاحيوان ناطق م فكل انسان لاحيوان ناطق م وانه مح اقول هذا النقض ظهوره
بحيث لا يخفى على الخواص والعوام قال المص لكن الصادق ح قولنا
بعض المعدوم ثابت قيل اقول ههنا بحث وهو لئن لقائل ان

يقول علي انه حمل قول المستدل لان المعدوم لو صدق على المنفى
لم يبق فرق فان حمل على ان جميع افراد المعدوم لو كان فردا للمنفى
لم يكن بينهما فرق فهو حق ولا يرد عليه المنع للاول اذ لا شك ان جميع افراد
المعدوم اذا كان فردا للمنفى والمفروض ان المنفى اخص من المعدوم
فجميع افراد المنفى ايضا يصدق عليه المعدوم فلم يكن بين المعدوم والمنفى
فرق بحسب الصدق والقول بامتياز الخاص عن العام بامتناع وجود الخاص
فى الخارج بخلاف العام فانه يمكن وجوده فى المعدوم الممكن الوجود
فاسد على هذا التقدير وان حمل على ان بعض افراد المعدوم
لو كان فردا للمنفى لم يبق بينهما فرق فهذا الايراد غير وارد عليه اذ على
تقدير تسليم ان بعض افراد المعدوم لو كان منفيا لم يكن بينهما فرق يكون
الصادق قولنا كل معدوم ثابت لا بعض المعدوم ثابت وبهو ظاهر
وان حمل على ان مفهوم المعدوم لا يصدق على المنفى والا لم يبق بينهما فرق قطع
النظر من انه لا حاجة فى بيان الفرق الى ما ذكره اذ الفرق ظاهر فما الباعث
على هذا الحمل حتى يرد عليه ما اورده ولم يحمل على احد الاحتمالين المذكورين
تعليلا للايراد اقول سيظهر ان الوجه الثالث الذى ذكره لا ينطبق على
تعليل للمنع اى لم يحمل على احد الاحتمالين المذكورين

على كلام المتن ايضا قوله ش والتلخيص ان يقال آه اقول توضيح
المقام ان بناء كلام الشارح على الوجه الاول ولا يرد عليه سوى ما اورده الشارح
بقوله وفيه نظر والوجه الثانى محمل صحيح للاستدلال لكن لا ينطبق عليه
الشرح على ما يدل عليه قول الشارح اى يجب ان لا يكون المفهوم منه عين المفهوم
من المنفى لان لا يصدق عليه المنفى وقوله لعدم انحصار المفهومات فى النفى
المحض والثبوت واما المتن فالايراد الاول فيه وان امكن تطبيقه عليه على
ما لا يخفى لكن لا ينطبق عليه الايراد الثانى اذ يجب ح بدل قوله لكن
الصادق ح قولنا بعض المعدوم ثابت قولنا لكن الصادق ح قولنا
مفهوم المعدوم ثابت على ان يكون قضية طبيعية لا جزئية او مهملة و
وجهه بش بان مفهوم المعدوم اذا كان ثابتا كان افراده مندرجا تحت
مفهوم الثابت لان ما كان ثابتا فى نفسه كمفهوم المعدوم يمتنع صدقه على
ما لا يثبت اصلا كافراده لا يقال المعدوم بمعنى السالبة المحمول وعندهم
انها لا يقتضى وجود الموضوع بل يساوى السالبة لانا نقول المراد بالثابت
الثابت فى الخارج وكل مفهوم يكون ثابتا فى الخارج يمتنع ثبوته لما على
ليس ثابتا فيه بديهة وكون السالبة المحمول لا يقتضى وجود الموضوع

حتى على فرد منها لم يكن بينهما فرق فقول المحشى فتدبر

عدم ص لايقدح فيه لان الاقتضاء انما هو لمجرد السلب والاقتضاء الذي هو
بدّ عيشه باعتبار انه من قبيل الثابت في الخارج وبما قررنا ظهر امران احدهما
اندفاع ما ذكره المحشي من الجواب الثاني لان ثبوت المفهوم في الخارج يقتضي
ثبوت جميع ما صدق عليه ذلك المفهوم فيكون القضية كلية وثانيهما
اندفاع ما ذكره المحشي بقوله لايلزم بطلان العموم ايضاً وذلك ظ فتامل و
الوجه الثالث لاينطبق عليه كلام الشارح وهو ظا ويمكن تطبيق المتن عليه
بان يحمل الصدق في الاول اي صدق مفهوم المنفي على ما صدق عليه
المعدوم على الايجاب الكلي على ما هو عليه الشارح قبل حيث قال الوجوب
كون المحمول اعم او مساويا فان صدق هذا انما هو على تقدير الايجاب الكلي
على ما اشار اليه المحشي وح يصير دعوى عدم الفرق على تقدير الصدق اقرب
مما اذا حمل على الصدق الجزئي فمنع اولاً عدم الفرق على تقدير الصدق
المذكور اي عدم الفرق بحسب المفهوم على ما يتبادر من اللفظ ثم سلم لزومه
ومنع لزوم الصادق ح اي حين ظهر بطلان الصدق الكلي الايجابي
هو سلب الكلي وسلم صدق سلب الجزئي وهو قولنا بعض المعدوم ليس بمنفي
الذي في قوة قولنا بعض المعدوم ثابت لكن يابي عنه ما ذكره من السند

قوله وذلك ظ لان مفهوم المعدوم اذا كان نفيا محضا كان افراده مندرجا تحت مفهوم المنفي لان ما كان منفيا في نفسه كمفهوم المعدوم يمتنع صدقه على ما هو ثابت في الجملة كافراده فح لايكون للمعدوم فرد لايصدق عليه المنفي ليتحقق العموم فظهر اندفاع ما ذكره بقوله ولايلزم بطلان العموم

للمنع

للمنع الاول لانه اذا فرض ان المنفي يصدق على المعدوم صدقا كليا
فلا مجال لان لايصدق المعدوم بدون المنفي في المعدوم الممكن
وظهر مما ذكرنا ان كلام المحشي لايصح توجيهه بوجه وجيه فتامل قال
الشارح وقد احتجوا عليه بان آه قيل فان قيل يلزم الاستدراك على ما ذكره
من الدليل على الكبرى اذ يكفي ان يق في بيان الكبرى ان المعلومية صفة
ثبوتية وثبوت الصفة الثبوتية لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم ثبوت
المعدوم الممكن فلا حاجة الى مدخلية التميز في ذلك اقول كون المعلومية
صفة ثبوتية غير بين ولا مبين ولا متفق عليه بين الجمهور بخلاف
التميز اذ لا خلاف في ثبوته اقول المراد بالثبوتي ههنا ما يكون
السلب غير داخل في مفهومه على ما صرح به المحشي العلامة سي
في اثبات الوجود الذهني وكون المعلومية ثبوتية بهذا المعنى مما لاشك
فيه فظهر ان في الدليل استدراكا فتامل قال الشارح منشاء هذا الكلام
هو الجهل بان للمهية وجودا في الذهن اه اقول وذلك لانه على تقدير
ثبوته لم يتم الدليل المذكور لانه ان اريد بقوله كل معلوم ثابت
انه ثابت في الخارج فمم وان اريد انه ثابت في الذهن فاللازم

بلغ

ثبوت المعدوم فى الذهن وهو غير المطلوب فكلام الامام اشارة الى
حل الدليل المذكور كما ان كلام المص معارضة للدليل الكبرى على
ما وجهه الش وان امكن حمله على المنع والسند ويمكن نقض
الدليل بالممتنع وهو انه يلزم منه كون الممتنع ثابتاً قال الشارح
ولا يقولون للممتنع انه معدوم اه اقول المراد من هذه العبارة و
مما ذكره قدس سره فى الحاشية لان المعدوم عندهم مباين للمنفى والمشهور
عندهم لان المعدوم اعم من المنفى كما ان الثابت اعم من الموجود قوله
قدس سره لانا نقول انما يلزمهم ذلك اه اقول اذا قطع بدن زيد
وانفصل الى اجزاء صغيرة جداً او فرق تلك الاجزاء فى اقطار العالم
او احرق وجعل رماداً الى غير ذلك فالحكم ببقاء شخص زيد بعينه فى
الحالين خلاف ما يحكم به البديهة فاذا امتنع اعادة المعدوم اشكل
امر الحشر ولا مخلص الا بان يقال ببقاء النفس المجردة وان البدن المحشور
مثل البدن الذى كان فى الدنيا وليس عينه بالشخص ولا ينافى هذا
قانون العدالة اذ الفاعل هو النفس ليس الا والبدن بمنزلة السكين
بالنسبة الى القطع فكما ان الاثر المترتب على القطع من المدح والذم

والثواب

والثواب والعقاب انما هو للقاطع لا للسكين كذلك الاثر المترتب
على افعال الانسان انما هو للنفس وهى التى كانت قبل والملتذة
والمتالم لذة عقلية وحسية انما هو النفس فليس يلزم خلاف العدالة
فتامل واما الظواهر الدالة على عود ذلك الشخص بعينه فماول لكان
القاطع الدال على الامتناع وذلك بان يقال المراد اعادة مادة
مع صورة كانت اشبه الصور الى الصورة الاولى هذا اذا فرض
ان الدليل القطعى قائم على امتناع الاعادة او فرض انه ضرورى
وما ذكره فى بيانه تنبيهات على ما سيجئ فى الشرح واما اذا جوز
اعادة المعدوم بعينه كما هو راى جمهور المتكلمين فلا اشكال
فتدبر قال الش بان يقال امكان العود حاصل له اه غرضه من
هذا الكلام التنصيص على ان ذلك من قبيل ثبوت الشئ للشئ
حتى يثبت وجود المثبت له بناءً على المقدمة المشهورة من ان
ثبوت الشئ للشئ يستدعى ثبوت المثبت له اقول ويمكن ان
يقال ان المراد باتصاف المعدوم بعينه اتصافه به اشتقاقاً واراد
بالوجودية ما يكون موجوداً خارجيا اذ الاختلاف فى كون الامكان

وجوديا انما هو فى كونه وجوديا بهذا المعنى على ما يجيء لا بمعنى كون
السلب ليس جزءا لمفهومه ولا شك ولكن اتصاف الشيء بالصفة الموجودة
فى الخارج يقتضى وجود الموصوف فى الخارج فامتنع اتصاف المعدوم
به وعند هذا ظهر اندفاع ما اورده الشارح من السؤال بقوله لقائل
لكن يقول بل الجواب هو القدح فى دليل موجودية الامكان على ما يجيء
وقيل اقول نعم ما حمل كلام الشارح على هذا لان الشايع بينهم فى هذا المقام
هو الاستدلال بامتناع امكان العود لا الاستدلال بامتناع الاتصاف
بامكان العود قال الامام فى المباحث المشرقية المعدوم لا يعاد لان
ما عدم لم يبق هويته وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود وقال
صاحب المقاصد المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا
فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضى
تميزه وثبوته فى الجملة لكن يرد عليه ح ان لا حاجة الى التعرض بان
الامكان صفة وجودية اذ الحكم مطلقا يقتضى ثبوت المثبت له فى الجملة
وانما الفرق بين المحمول الوجودى وغيره فى صدق الحكم لا فى اصله ولهذا
قال الامام لا يمكن ان يحكم عليه اصلا فان قلت لما راى الشارح ان لا سبيل

لا الى بيان

الى بيان امتناع الحكم بامتناع العود مطلقا حمل الحكم فى الدليل على
الحكم الصادق فلزمه التعرض الى كون الامكان وجوديا قلنا لو تم
ما ذكره من ان الامكان وجودى يمتنع اتصاف المعدوم به لدل على ان
الحكم مطلقا يمتنع على المعدوم اذ لو كان الحكم عليه ممكنا لكان متصفا
بامكان الحكم عليه فيكون موجودا فكيف يمكنه القول بان لا سبيل
الى بيان الامتناع الحكم مطلقا فتامل اقول ما اورده من الاستدراك
مندفع بان اصل الحكم ظ انه انما يستدعى ثبوت المثبت له فى الذهن
ومن البين ان الثبوت فى الذهن لا ينافى عدمه فى الخارج فصح كان
ورود الاعتراض المذكور فى الشرح ظاهر غاية الظهور فلهذا تعرض
لصدق الحكم واخذ المقدمة القائلة ان المحكوم به صفة وجودية
حتى يستحيل استدعائه الوجود فى الخارج على ان ذلك انما يلزم على
توجيهه الكلام لا على توجيهنا والتعويل على ما قررنا الدليل
حتى يندفع الاعتراض المذكور فى الشرح ايضا ثم قال العلامة صاحب
التجريدات رالى هذا الدليل بقوله والمعدوم لا يعاد لامتناع
الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود وقال الشارح فى توجيهه يعنى

لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه
لا يصح الحكم عليه ثم اورد عليه وجوها من الايراد الاول المعارضة بانه
لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة الى آخر الدليل الثاني ان النقض بان ما ذكرتموه من
الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح
اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج احكاما مع انا قد نحكم
على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا
المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير ذلك الثالث المنع بانه لا نم
انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع
حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له يتصور بها ويحكم
عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير
ان يتصوره متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام سلمنا لكن لا نم
ان المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد انه ليس له هوية في الجملة او
في الذهن وان اراد بانه ليس له هوية ثابتة في الخارج فهو مسلم

لكن

لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية
لا يتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ثم اعلم ان
المحقق الدواني قال في هذا المبحث لقائل ان يقول لو تم هذا البرهان
لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم امتناع الحوادث بان يقال لو صح
ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى ما ذكره وهذا النقض اظهر
مما اورده الشارح اعلم انه قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا
المطلب اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت آخر
وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا اعدم فليكن
الموجود آ وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد
ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك
ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون آ
منسوبا اليه دون ج فان نسبة آ الى الامرين متشابهين من
كل وجه الا في النسبة التي ننظر هل يمكن ان يختلف فيهما او لا
يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من
ان يجعل للآخر فان قيل هذا اولى لب دون ج لانه كان

آ ب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ المط في بيان نفيه
بل يقول الخصم انما كان آ ج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء
بوجه فيعقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا
ولم يعقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال
بالاعادة الى ان يبطل بوجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل
للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا
لان يكون قد كان له آ وهو الموجود السابق دون الحادث
الآخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون ولا واحدا منهما معادا
واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل
واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا
ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع القائم الواحد موجودا وذاتا شيئا
واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره
في نفسه ذاتا واحدا بقي له الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه
وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم
كما قرره المتأخرون وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال

بل محصله

بل محصله ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع
الوجودين شيئا واحدا والعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتياز
المعاد عن المستانف المعروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان
لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو بط لان المعدوم لا هوية
له وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع النظر
في امكانه وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية
والظ ان ذلك مقصود المص وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة
فان ظ قوله فلا يصح الحكم بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع
عنه تلك الايرادات المبنية على ما قرره نعم يمكن ان يتوهم المعدوم في
الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فينحفظ وحدته بحسب ذلك
الوجود ويندفع بان الوجود الذهني بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالتشخصات
الذهنية وانها متحدة مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه فلم تثبت
اياه مطلقا بالفعل فتامل هذا كلامه وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان
النقض بامتناع ايجاد المعدوم غير مندفع بعد لان ما ذكره من عدم الاختلاف
بين المعاد والمستانف في نسبة امر اليهما لتشابههما من كل وجه وعدم

اختلافهما الا بالعدد لو تم لدل على امتناع ايجاد المعدوم او نسبة الايجاد اليه
والى مثله المفروض على السواء لتشابههما وعدم اختلافهما الا في العدد
واما ثانيا فلان المعاد لو كان ممتازا بوجه من الوجوه عن المستانف
فلا يتم لان نسبة الوجود السابق اليهما على السواء لجواز ان يكون هذا
الوجه المفروض من الامتياز كافيا في اولوية النسبة وان لم يكن
ممتازا عنه اصلا فلا يصح الحكم عليه اصلا لان نسبة الحكم اليه والى المستانف
المفروض على السواء فليس كونه محكوما عليه اولى من كون المستانف
كذلك وبالجملة ما ذكر في بيان تساوي نسبة الموجود السابق الى المعاد
والمستانف لو صح لدل على تساوي نسبة جميع المفهومات اليهما
اذ لا تخصيص لذلك البيان بشيء من المفهوم دون شيء ولذلك عبر
الشيخ عن الموجود السابق بالف تنبيها على ان ليس لهذا الحكم خصوصية
بمادة دون مادة ومن جملة المفهومات كون المعدوم محكوما عليه
[illegible] ممتاز ولو بمجرد الاعتبار الذهني واختراعه كاف في الحكم
على المعاد دون المستانف لانا نقول ننقل الكلام ونقول نسبة
هذا الامر المخترع اليهما على السوية الى آخر الكلام على ان اختراع امر له

بالان يخترع ويعتبر له شيئا من غير اعتباره للمستانف م

لا لمثله

لا لمثله والحكم عليه لا على مثله ولو حكم كاذب يستلزم ان يكون له
في نفس الامر شيء لا يكون لمثله وهو انه محكوم عليه بهذا الحكم الكاذب
فيلزم ان يكون متميزا عن مثله في نفس الامر لا بمجرد اختراع الذهن و
اعتباره فتامل واما ثالثا فلان الحكم بالاعادة اذا لم يكن صادقا
فلا شك انه لا يكون في القوى العالية فلم لا يجوز عدم صحة الحكم على عدم
امكان وقوعه في القوى العالية حتى يصح الكلام اليس هذا احسن
نسبة امر الى اجلة المتاخرين لا يتصور وقوعه من عاقل وقد وقع
وكيف يتصور القول بان وقوع ذلك غير متصور من عاقل وقد
وقع هذا من الشيخ حيث قال في الهيات الشفا بعد بيانه امتناع
الخبر عن المعدوم بالايجاب والسلب ايضا لانه يتضمن اشارة
الى المعدوم والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من
الوجوه في الذهن مح ومن تفهيمنا هذه الاشياء اتضح لك
بطلان قول من يقول ان المعدوم معادا لانه اول شيء يخبر عنه
بالوجود لا يقال هذا ليس دليلا على امتناع العود بل اصل يتفرع عليه
الدلائل المذكورة في هذا المقام كما سبق لانا نقول قد عرفت قبل

وما يكون مطابقا للواقع م

الضعف م

ايضا م

الذهني م

هذا حال الوزعية على ان قول الشيخ هذا الوضع لكان دليلاً تاماً
فى نفسه على امتناع الالحاد وان فرضنا صحة وزعية باقى الدليل
له لان الاجبار اذا كان ممتنعاً ويكون الاعادة مستلزمة للاجبار
فيكون الاعادة محالاً و هو بيّن واما رابعاً فلان ماذكره الشيخ
لايصلح توجيهاً لكلام المتن لان ماذكره يدل اولا على امتناع اعادة
المعدوم ثم يلزم عنه عدم صدق الحكم بالاعادة على ولا شك ان
هذا ليس استدلالاً بعدم صدق الحكم بالاعادة على امتناع اعادة
المعدوم كيف ولو كان هذا استدلالاً على ~~امتناع زيادة على المعدوم~~
~~المستلزم لامتناع صدق الحكم عليه استدلالا~~ بامتناع صدق الحكم
على امتناع اعادة المعدوم لكان جميع الدلايل الدالة على امتناع
اعادة المعدوم المستلزمة لامتناع صدق الحكم عليه استدلالاً
بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم وهو ظاهر البطلان
واما خامساً فلان الشيخ قد مهّد فى بيان امتناع اعادة المعدوم
منهجين احدهما بيان عدم الامتياز بين المعاد والمستانف
المفروض على تقدير الاعادة وقد مرّ سابقاً هذا عند قوله بل اما ان يكون

كل

كل واحد منهما مُعاداً او لايكون شئ منهما معاداً وكلاهما باطلان
فيلزم ان لايكون الاعادة باطلة وثانيهما بيان مغايرة ما فرض
موجوداً ثانياً للموجود المفروض سابقاً مع قطع النظر عن فرض وجود
المستانف وشبهه ومخالفه للمعاد واشار الى هذا بقوله واذا
كان المحمولان وحاصله هو ان يكون المحمولان اثنين يوجب ان يكون
الموضوع مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر ذات الموضوع
يكون باعتبار الذات شيئاً واحداً و باعتبار المحمولين كالوجودين مثلا
شيئين واما عند فقد الذات كما نحن فيه فليس هناك وحدة
بل اثنينية صرفة ومغايرة محضة وهذا الفاضل قد مزج بين المنهجين و
خلط بين المسلكين فجعلهما واحداً واما سادساً فلان ماذكره
فى بيان ملخص الكلام من قوله فلا يكون موضوع الوجودين والعدم
شيئاً واحداً لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم مستدرك اذ لو طرح
من البين وبقى العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فامتياز المعاد
عن المستانف الى آخر الكلام ليتم الدليل واما سابعاً فلان عدم
الامتياز يكون ثابتاً من حيث الذات وبكونه معدوم الوجود اولاً

ولا واحد معاداً اذ
محصل كلامه الى ههنا
هو ان المعاد على تقدير
فرض الاعادة ليس متميزاً
عن المستانف فى التحقق
ان يكون هو الموجود الاول
دون المستانف فيلزم
ان يكون كل واحد منهما
معاداً او لايكون صح

لا يوجب عدم الامتياز مطلقا لجواز ان يكون الامتياز بشيء
آخر ضرورة ان مابه الامتياز غير منحصر في هذين الامرين والشيخ
لم يقل بذلك بل محصل كلامه هو ان المعاد بفقدان ذاته لا يتميز عن
المستانف بوجه من الوجوه وبينهما بون بعيد فافهم واما ثانيا
فلان ما ذكره في جواب الايراد الذي ذكره فهو مدفوع بانه لم لا يجوز
ان يكون بقاء الحقيقة المجردة كافيا في امتياز المعدوم عن
المستانف ولا نسلم وجوب بقائه مع عوارضه الخارجية لابد لذلك
من دليل هذا ثم اقول خلاصة الدليل على ما لخصه الاستاذ ان
العدم لما كان عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع
المبتدائية والمعادية واحدا لان اتحاد موضوع المبدائية
والمعادية انما يصح اذا كانت الذات محفوظة بين الابتداء
والاعادة بديهية واما قول الشيخ فليكن الموجود أ وليكن المعاد السابق م
الذي حدث ب فلم يحمله على انه دليل آخر مستقل لان مرجعهما
واحد او ليس مداره على ان المثل المستانف لم يتميز عن الحادث
والمعاد فيلزم اتحاد الاثنين كما هو المشهور في تقريره والا لورد

عليه

عليه مثل ما اورده عليه بل مداره كما صرح به على ان نسبة المعادية الى
الحادث الذي فرض انه معاد ليس اولى من نسبتها الى المستانف المفروض
بمعنى انه ليس الحكم بانه هو الذي كان اولى من الحكم بان هذا المستانف
هو الذي كان لان الحكم بانه هو الذي كان انما يصح اذا حفظت وحدة
الذات ولم يفقد وليس كذلك لان العدم فقدان الذات بل الحق انه كما لم يصح
ان يقال هذا الحادث هو الذي كان بناء على عدم انحفاظ الذات ووحدته
المثل المستانف انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض كونه معادا
لا فرق بينه وبين الحادث المستانف في نسبة الاعادة اليهما فاما
ان يكون كلاهما معادا او لا يكون شيء منهما معادا والاول باطل فتعين
الثاني اذا تمهد هذا نقول اما اندفاع النظر الاول فلان ما ذكره ليس
عدم الاختلاف بين المعاد والمستانف في نسبة امر اليهما التساوي بهما
من كل وجه وعدم اختلافهما الا بالعدد بل ان وحدة الذات لما كانت
مما يصحح نسبة الاعادة الى ما فرض اعادته وكانت مفقودة فلم تتميز
ما فرض اعادته عما فرض استينافه في نسبة الاعادة اليهما فكما
لم يصح النسبة الى المستانف فكذا لم يصح النسبة الى ما فرض اعادته

ان يقال هذا المستانف هو الذي كان لم يصح م

ولايرد شئ واما الثانى فلانا نختار الاول ونقول لم لايجوز ان
يكون هذا الوجه المفروض من الامتياز كافيا فى اولوية النسبة اذ قد عرفت
لن صحة النسبة موقوفة على كون الذات محفوظة وقد انتفت بالعدم
واما الثالث فلانه ان اريد بجعل عدم صحة الحكم على عدم امكان وقوعه
فى القوى العالية حمله عليه فى كلام المحقق فصحة الكلام لايختلف فى
الحمليتين على ما قرره الاستاد على ما علمت الا لن الاول يستغنى عن
التجوز دون الثانى فينبغى المصير اليه وان اريد حمله عليه فى كلام الشارح
كلامه على ما يدل عليه قوله اليس هذا احسن من نسبة امرالى احد المتنافيين
فمع اغماض العين عن عدم دلالة اللفظ عليه كما سيظهر بادنى تامل
فيه فنقول لن هذا الحمل اما لن يبقى الاعتراضات التى اوردناها ام لا فان
كان الاول فلم يصح لن الكلام يصح بهذا الحمل وان كان الثانى فالحال
انه لم يجب عنها بل اعتقد ورودها فعلم لن الحمل المذكور ليس مراد الشيخ
واما نسبة وقوع هذا المعنى الى الشيخ فمبنى على عدم التدبر فى كلامه
فتدبر قال الشيخ بعد ما حقق لن الحكم على المعدوم المطلق محال مطلقا
ذكر نفى ثبوت المعدومات فى الخارج وكون الاحوال ثابتة فالاشارة

الواقعة

الواقعة فى كلام الشيخ اشارة الى هذا البحث والاقرب كما هو مقتضى
لفظة بهذه لا الى ما ذكره اولا حتى يتوجه الايرادات المذكورة عليه قال
الشيخ ومن تقريرنا هذه الاشياء اتضح لك بطلان قول من يقول
ان المعدوم يعاد لانه اول شئ تحرعنه بالوجود وذلك لن المعدوم
اذا اعيد يجب لن يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان
كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذى كان عدم وفى حال العدم كان
هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذى اومانا اليه
فيما سلف آنفا هذه عبارته وتوجيه قوله فقد صار المعدوم موجودا
انه لا يتصور ان قبل الامتياز بينه وبين ما هو مثله فى حال
العدم باعتبار انه حاصل غير موجود على ما زعمه المعتزلة اذ قد مر
آنفا بطلانه فلو تحقق الامتياز لا يكون ذلك الا بان يكون موجودا
فى حال العدم واما انه لا بد من تحقق الامتياز فى العدم فلانه لو لم يكن
الذات محفوظة فى العدم فلم يكن كونه هو اولى من كون المثل اياه
بل كما لا يصح الحكم بكون المثل اياه لا يصح الحكم بكونه اياه لفقدان
الذات فيما بين الوجودين واراد بقوله لانه اول شئ تحرعنه بالوجود

يتحقق

[illegible]

انه لم يكن معادًا بل كان مستانفًا موجودًا اوّلًا واما الرابع فلانه
مبنى على توهم ان قول المحقق فلا يصح الحكم عليه بصحة العود دليله
على امتناع الاعادة وهو توهم فاسد بل الدليل انما هو قوله لامتناع
الاشارة اليه المصدر بلام التعليل وقوله فلا يصح الحكم عليه بصحة
العود تفريع للنتيجة على الدليل على ما يشعر به كلمة الفاء الا انه عبّر عن
الدعوى بلازمه والامر فيه هين واما الخامس فلما علمت من ان الشرع في
حمل الكلام على دليل واحد والمورد قد غفل عنه وشنع عليه واما السادس
فلان قوله فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئًا واحدًا اشارة
الى قول الشيخ واذا كان المحمول كان الانسان الى آخر ما نقله وقوله
فامتياز المعاد عن المستانف اشارة الى الكلام السابق من الشيخ
وغرضه من ذلك المزج بين كلاميه هو الاشارة الى ان مآلهما واحد
دفعًا لورود الاعتراضات الموردة على التقرير المشهور كما ذكره
المعترض واما السابع فلما عرفت ان ليس مدار الدليل على لزوم
عدم الامتياز بين المستانف المفروض وما فرض اعادته مطلقا
بل على لزوم عدم الامتياز الموجب لصحة نسبة الاعادة الى الثانى دون الاول

وهو منتف

وهو منتف لعقد الذات واما الثامن فلان نسبة الصورة العقلية
الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء فلم يتحقق الوحدة بها
مع ان صحة اعادة الشخص بعينه موقوفة على انحفاظ وحدته الشخصية
ثم قال واما توجيه هذا الدليل بوجه لا يرد عليه شيء من الشبه
المذكورة على ما هو عندى ان يقال لا شك ان الاعادة عبارة عن وجود
الشيء ثانيًا لا عن وجود الكلى الشامل لذلك الشخص ولمثله ثانيًا
مثلا اذا عدم انسان ثم وجد الكلى الشامل له ولمثله وليكن هو ثانيا لا يكون
ذلك اعادة لا لكن بل اعادته عبارة عن وجوده بعينه ثانيا وكذا
الحكم بامكان وجود الكلى ثانيا ليس حكما بامكان اعادة الفرد
وهو ظ اذا تقرر هذا فنقول الصورة الحاصلة من الشخص كلى
وان كان ذلك الشخص كان معلومًا بجميع خصوصياته الجزئية
لما ثبت فى الحكمة من ان حصول جميع الاشياء فى الذهن انما
هو على الوجه الكلى بمعنى ان الامر الحاصل فى الذهن من كل شيء
ولو من الجزئى المعلوم بجميع خصوصياته كلى يصح صدقه على
ذلك الجزئى وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئى فى ذلك المفهوم

ينحفظ ع

السهو م

الشخص ل

ثانيا م

مشاركة له فيه فاذا عدم الشئ فى الخارج فلا ريب فى انه ليس له
فى الخارج اثر ولا فى الذهن الا على وجه كلى شامل له ولمثله لا
بخصوصه وليس للعقل الحكم الا على الشئ الحاصل فيه فلو امكن حكم
العقل على المعدوم بامكان وجوده ثانيا لما امكنه الا على
المفهوم الكلى الشامل له ولمثله لا عليه بخصوصه وقد عرفت انه
هذا ليس حكما بالاعادة واذا كان الحكم بامكان الشئ بالنظر
الى ذاته بعينه غير ممكن لا يكون ذلك الشئ ممكنا فى نفس الامر ضرورة
ان الحكم بالوصف الحاصل للشئ فى نفس الامر غير ممتنع على ذلك
الشئ بالنظر الى ذاته وكل ما ليس ممكنا فى نفس الامر فهو ليس
بممكن ان يتحقق فيه ضرورة ووفاقا فان قلت لم لا يجوز ان نفهم
يجعل المفهوم الكلى الحاصل من الشئ فى الذهن آلة لملاحظة
ذلك الشئ دون مثله ويحكم عليه بحكم سعدى اليه دون مثله قلنا
ليس جعل المفهوم الحاصل فى الذهن آلة لملاحظة ذلك الشئ
دون مثله اولى من العكس اذ ليس لشئ منهما اثر فى الخارج و
الصورة الحاصلة فى الذهن من كل واحد منهما واحد وبالجملة

المعنى

المعنى الحاصل من الشئ فى الذهن هو بعينه المعنى الحاصل
من مثله فكيف يجوز ان يكون لشئ نسبة الى احدهما لا يكون تلك
النسبة الى الآخر فان قلت اليس هذا حكما على المعدوم بامتناع
الحكم عليه قلنا هذا اشكال المجهول المطلق وهو مع جوابه يجئ
ان شاء الله تعالى على انا ما ادعينا الا ان الحكم على المعدوم بالاعادة
بخصوصه غير ممكن وبالجملة الحكم على المعدوم بوجه لا يكون
لا حكما على المفهوم الكلى الشامل له ولمثله غير ممكن لا ان
الحكم على المعدوم مطلق غير ممكن فان قلت الضرورة
قاضية بان قولنا المعدوم ممكن اعادته يدل على قضية
معقولة مشتملة على الحكم بامكان اعادة المعدوم فالقول
مثال بان الحكم على المعدوم بامكان العود ممتنع والدليل عليه غير
مسموع لكونه معارضا للبديهة قلنا تحقق هذا الحكم ههنا
ليس الا لحصول صورة شئ ثم الحكم عليه بامكان اعادته
بعد عدمه فالحكم فى هذه القضية على المفهوم الموجود فى الذهن
بامكان وجوده ثانيا لو عدم لا على المعدوم بعينه حال عدمه

فافهم فان قلت وبما اندفع الايرادات المذكورة اقول
اما المعارضة فبان المقدمة ليس الا سلب الامكان عن المعدوم
اذ الضرورة حاكمة بان ما ليس بممكن ليس بموجود وسلب الامتناع
لا يضر بهذا المقدمة لانه لا يستلزم ثبوت الامكان اذ المعدوم
يجوز ان يسلب عنه المتقابلات واما النقض فبان المذكور
من الدليل واللازم منه ليس الا ان الشئ اذا كان بعينه معدوما
في الخارج ولا يكون بعينه موجودا في الذهن على الوجه لا يجوز
عليه الحكم بخصوصه لا ان المعدوم في الخارج لا يجوز الحكم عليه
مطلق لان المعدوم في الخارج يجوز ان يكون موجودا في الذهن
على الوجه الكلي ومحكوما عليه بالاحكام الثابتة لهذا الكلي و
الامثلة التي ذكرها الناقض كلها من هذا القبيل فان قولنا
المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ليس حكما على خصوصية ما ليس بموجود
في الخارج ولا في الذهن بخصوصه بل حكم على الكلي الحاصل في الذهن
المعدوم في الخارج وهذا ليس بممتنع واما المنع الاول فبما
عرفت من ان ما يمكن للشئ يمكن الحكم به في نفس الامر واما منعه

الثاني

الثاني فبان المعدوم في الخارج وان كان موجودا في
الذهن لكنه ليس موجودا فيه بعينه بل بوجه كلي فلا يصح الحكم عليه
بخصوصه نعم بقي في هذا المقام شئ وهو انه يتوجه لا يلزم مما ذكرتم الا
عدم صحة الحكم على المعدوم بخصوصه بامكان الحصول الاعادة لا انه لا يجوز
عليه الحكم مطلق فلم لا يجوز ان يحصل من المعدوم امر كلي في الذهن و
يحكم العقل عليه بامكان اعادة جميع افراده لا اعادة فرد منه
بخصوصه ولا نم ان امكان اعادة الفرد بخصوصه يقتضي امكان
الحكم عليه بخصوصه والقدر المسلم هو انه يقتضي امكان الحكم عليه و
يمكن توجيه المنع الاول بذلك فتدبر ثم اقول الحكم بان حصول
جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه الكلي مبني على الغفلة عن
الصور الخيالية والوهمية فانها جزئيات على ما صرحوا به فيمكن
الحكم عليها بخصوصها بامكان الاعادة ولو صح ما ذكره لزم ان
لا يوجد الفعل الجزئي عنا لما تقرر في موضعه ان صدور الفعل
الجزئي موقوف على تصوره بالوجه الجزئي بل يلزم ان لا يكون المفهوم
منقسما الى الكلي والجزئي الى غير ذلك ثم ما ذكره لدفع المعارضة

لا يندفع به المعارضة على ما فهم من كلام الشيخ لكن مبنى الدليل
على ان الحكم سواء كان ايجابا او سلبا على المعدوم مح لانه
يقتضي الاشارة الى المعدوم والاشارة الى المعدوم
الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن مح وملخص
الكلام لكن خلاصة الدليل على ما قرره هو انه لو امكن
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بذلك منا وذلك مح لانه — بخصوصه
معدوم في الخارج وفي الذهن لا يوجد بخصوصه فلا يصح الحكم
عليه بخصوصه مع ان اعادة المعدوم بخصوصه يستدعي الحكم
على المعدوم بخصوصه فيتوجه عليه انه لو لم يصح اعادة المعدوم
ليصح ذلك الحكم السلبي اي يصح منا ذلك الحكم ولم يصح لكونه
معدوما في الخارج وليس متصورا بخصوصه وبما قررنا ظهر
عدم اندفاع النقض ايضا وذلك لانه لو صح ذلك الدليل
لم يكن الحكم على المعدوم بخصوصه وذلك مح اذ يمكن ايجاد
الموجود بخصوصه وذلك يستدعي تصوره بخصوصه على ما — المعدوم
قرره واما المنع الاول فلم يندفع ايضا لان صدق الحكم

في

في الواقع لا يستلزم وقوع الحكم منا اللهم الا ان يتمسك بان
صدق الحكم مطابقته لما في القوى العالية واما المنع الثاني
فلا يندفع ايضا لان المسلم هو ان امكان العود بشخصه
يستدعي امكان صدور الحكم منا على ذلك المعدوم واما انه
يستدعي امكان الحكم عليه بخصوصه على ان يكون قضية مشخصة
فغير مسلم بل يكفي كونه موضوعا للقضية الجزئية بل الدليل
على ما قرره لا حاجة فيه الى اخذ كون المهية ليست موجودة — الهوية
في الخارج اذ مداره على ما قرره على انه لو صح الاعادة لصح
صدور الحكم منا عليه بامكان العود اي الحكم بخصوصه — عليه
وذلك غير ممكن لان كل ما في الذهن يكون صورة كلية
فتامل قال الشارح لكن لا نسلم ان ما عدم لم يبق له هوية
فيكل اقول عرفت لكن ما عدم لم يبق هويته في الخارج ولا
في الذهن بعينه بل من حيث خصوصه معدوم فلا يصح الحكم
عليه اقول انت ايضا قد عرفت فائدة لان العدم الطاري — قوله قدس سره
لما لم يكن مانعا فيكل اقول لو كان المراد من عدم مانعية

العدم عدم استقلاله فى المانعية ليتم البيان ولا يرد
عليه لان العدم الطارى على الوجود ليس طبيعة نوعية لافراده
حتى يكون ما يقتضيه واحدا ولئن سلم ان ذلك كذلك
فيجوز ان يكون افراده مختلفة فى المنع وعدمه بواسطة
الخصوصيات الطبيعية والشخصية اذ مقتضى المفهوم الواحد
لا يتخلف عنه سواء كان ذلك المفهوم الواحد نوعيا
لافراده ام لا ولو كان لخصوصية الطبيعية او الشخصية مدخل
لم يكن العدم مستقلا فى المانعية هف اقول حمل المورد
المانع على المانع فى الجملة كما هو لفظ لا على ما اعتبر مع خصوصية
كونه مستقلا فى المانعية ولهذا اورد ما اورد من الايراد
ولا يخفى وروده حينئذ وبعد حمله على المانع المستقل وان
اندفعا ظاهرا لكن لم يندفعا حقيقة ولم يتم البيان كما
زعم اذ لاحد ان يقول لعل العدم الطارى ليس مانعا
مستقلا بل مع بعض الخصوصيات وذلك بوجهين
احدهما ان يكون معنى جنسيا وكان مانعيته مشروطة

بعضل

بفصل منوع مخصوص والثانى ان يكون معنى نوعيا
وكان مانعيته بشرط تشخص خاص فالايرادان لم يندفعا
حقيقة فتامل قال المص لامكن عوده مع مثله فقيل
اقول قال الشيخ فى الهيئات الشفا بعد بيانه ان المعدوم
لا هوية له المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين مثله
لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس
الذى كان عدم وفى حال العدم كان هذا غير ذلك فقد
صار المعدوم موجودا على النحو الذى اوما نا اليه فيما
سلف فلا حاجة فى الاستدلال الى امكان فرض وجود
المثل مجتمعا مع المعاد حتى يرد عليه ان المح انما لزم من
فرض وجود المثل وقوع اعادته مع وجود مثله ويمكن
توجيه كلام المص بوجه ينطبق على كلام الشيخ بان يق
المراد بقوله لامكن عوده مع مثله هو انه لامكن عوده مع
امكان وجود مثله بدلا عنه اقول كذا دليل الشيخ على
ما سبقت الاشارة اليه من انه لم يتميز ما فرض اعادته عن

مثله المستانف فی نسبة الاعادة الیه بناء علی عدم الخفاء
وحدة الذات والا لمکان موجودا حین العدم ومدار دلیل
المص علی ما هو المشهور من لزوم عدم الامتیاز بین الاثنین
فاین هذا من ذاک ثم حمل کلام المص علی قوله لا امکن عوده
مع امکان وجود مثله بدلا عنه بعید عن الانصاف **قال**
الش فلقائل ان یقول الح انما یلزم من مجموع فرض آه
هذا منع لمقدمة لم یدعها المستدل لان الاستدلال قیاس
استثنائی مرکب من متصلة لزومیة و استثناء نقیض التالی
بناء علی استلزام التالی آه وهو عدم الامتیاز بین
الاثنین ولیس فیه دعوی ان لزوم الشئ شیئا یستلزم
لزومه لجزء معین منه بل لیس ههنا الا منع للملازمة التی
سیذکره المص وتفصیله الش فتامل **قال** الش وما قیل
فی بیانه مردود آه اقول هذا تصریح منه بان المراد بالوجود
الموجود العینی لان ما قیل فی بیانه وسیجئ انه مردود انما
یکون بهذا المعنی لا بما یکون السلب داخلا فی مفهومه وح
ظهر

ظهر مدخلیة کون الامکان وجودیا واندفع ما اورده الش
بقوله لقائل ان یقول کما مر **قوله** قدس سره قد یمنع کونه مشخصا
والا لزم ان یکون الموجود الخ قد دفع هذا السند الاستاد المحقق
حیث قال لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد ان
الزمان وجود الشئ بوحدته الاتصالیة مدخلا فی تشخصه
فاذا انقطع اتصاله من حیث هو زمان الوجود بتخلل العدم
لم یبق الشخص او ان لان للحدوث مدخلا فی تشخصه ولما بعده
من الزمان مدخلا فی حفظ ذلک الشخص بشرط اتصاله من
حیث هو زمان الوجود فلا یلزم هذه الشناعة وبقی المنع
المجرد اقول یظهر مما نقلنا ان من قال بان الزمان مشخص
اراد بالمشخص ما له مدخل فی التشخص لا التشخص ولا العلة
المستقلة حتی یتوجه انه یلزم علی هذا اتحاد الاشخاص الموجودة
فی زمان واحد وکلامه قدس سره ناظر الی ان المراد التشخص حیث
حیث قال ان ارید بالمشخص کونه مقوما للتشخص وان ارید
کونه عارضا له آه قیل ظاهر کلام الشیخ بل صریحه فی الشفا

[illegible]

يدل على ان الزمان من المشخصات حيث قال فيه المعدوم
اذا اعيد احتيج ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو
ما هو ومن خواصه وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير
معاد لان المعاد هو الذي في وقت ثان فبين ما نقل
عنه وبين كلامه هذا تدافع ويمكن ان يوفق ما نقل عنه من
نفي كون الزمان مشخصا فهو محمول على ذات الزمان الذي
حصل فيه الشيء وهو ليس من المشخصات والا لزم تبدل
الشخص بسبب تبدل الزمان هف وما ذكره في الشفا فمراده
به هو ان كون الشيء في الزمان الذي حصل فيه يخصصه ويميزه
عن مثله مثلا اذا وجد آ في زمان ثم وجد بعده مثله
هو ما يشاركه في تمام الحقيقة وفي جميع العوارض الذهنية
فليكن ب فامتياز آ عن ب هو باعتبار كونه موجودا
في الزمان السابق و ب موجودا في الزمان اللاحق
فالزمان السابق مميز لآ عن ب لا بمعنى ان خصوصية
الزمان مميز له بل بمعنى ان آ انما هو هو لكونه في الزمان

السابق

السابق ومثله انما هو مثله لكونه في الزمان اللاحق مع قطع
النظر عن خصوصية الزمان حتى لو كان تحقق ذات الزمان
الثاني ممكنا قبل تحقق الزمان السابق وفرض وجود
آ فيه لكان امتياز آ عن مثله وهو ب بحاله وبالجملة
كون الشيء موجودا اولا يخصصه ويميزه عن مثله ونوضح
ذلك ان تمام طبيعة المفهوم المشتركة بين فردين لا امتياز
بينهما بالذات ولا بالعوارض الذهنية ولا بوجه من الوجوه الا
بالعدد اذا وجد في الخارج ابتداء كان مشخصا في الخارج
واذا تحقق هذا المفهوم بجميع خصوصياته في الخارج ثانيا
كان مثلا للشخص الاول ولا امتياز بين الشخص المفروض
وبين مثله الا بكون الشخص موجودا اولا وكون مثله موجودا
ثانيا فالشخص انما هو هو لكونه موجودا اولا ومثله انما
هو هو لكونه موجودا ثانيا واذا كان كك فاذا اعيد
الشخص لوجب ان يعاد مع وصف كونه موجودا ابتداء
فيلزم ان يكون الشيء من حيث كونه مبتدأ معادا هف

ويلزم ايضا لزمان بعاد الزمان السابق ايضا فيلزم ان
يكون للزمان زمان وهذا ايضا خلف فافهم فانه مع
توضيحه فى كمال الدقة لا يقال لا يمكن الامتياز بين
الشئ ومثله بكون الشئ موجودا سابقا ويكون مثله
موجودا لاحقا اذ المفروض هو انه لا فرق بينهما بوجه من
الوجوه فنسبة وجود السابق واللاحق اليهما على السوية
فليس كون وجود السابق له لا لمثله اولى من العكس لانا
نقول اذا كان هذية الشئ بكونه موجودا سابقا
لا يكون نسبة وجود السابق اليه والى مثله الحلى على
السوية وكذا هذية المثل اذا كان بكونه موجودا لاحقا
لا يكون نسبة وجود اللاحق اليهما على السواء الست
اذا قال احد لم تشخص زيد بالتشخص المخصوص
دون غيره تقول لا يتصور ان يتشخص غيره بهذا التشخص
لان المتشخص بهذا التشخص هو زيد البتة ولنزد لك
بيانا فنقول لا شك لن المثلية امر نسبى لا يتحقق الا

بالاضافة

بالاضافة الى موجود آخر فما لم يتحقق موجود سابق لم يتحقق
المثلية فالموجود الاول لا يتصور فيه المثلية الا بالنسبة
الى موجود لاحق وهذه المثلية لا ينافى تغاير الهذية
اقول يمكن دفع التدافع بوجهين الاول لن المراد
من كونه متشخصا احد المعنيين الذين نقلناه آنفا وما
نقله قدس سره فانما ينفى لن يكون كل جزء جزء منه متشخصا
حتى يلزم تبدل الشخص فلا تدافع الثانى انه يجوز لن يكون
كلام الشفا مع من اعتقد بكون الزمان متشخصا فيكون
الزاميا له واما ما ذكره من الدفع فبعيد اذ ليس فى الكلام
المنقول حديث المثل ولا انه لا بد من تحقق الامتياز
بينه وبين ما فرض اعادته ثم اقول بعد اللتيا والتى
حاصل ما ذكره فى دفع التدافع يرجع الى ما ذكره من لن الزمان
ليس متشخصا معناه ان ذات الزمان ليس متشخصا حتى تبدل
الشخص بتبدله وما ذكره من انه متشخص يرجع الى لن الاولية
اللازمة من جهة الزمان الاول مثلا هى المتشخص فلا تدافع

وانت خبير بان الاولوية والسبق الزمانى مترادفان وهو
عارض لازم لاجزاء الزمان بل داخل فى قوامها وان تميز
الجزء الاول من الزمان انما هو بالاولوية فهى مشخصة وداخلة
فى قوامه وصرح بذلك المحقق فى شرح الاشارات وتبعه
بعض اجلة المتاخرين وح نقول لكن ان اريد بكون الاولوية
هى المشخص الاولوية المخصوصة الحاصلة من الزمان المعين
كاول زمان وجود الشخص فلزم ما لزم من كون ذات الزمان
مشخصا وهو تبدل الشخص بحسب الزمانين وان لم يتخلل
بينهما العدم مم وان اريد لكن الاولوية الحاصلة من مجموع
زمانى الوجود بالنسبة الى زمان الاعادة هو المشخص ولا يلزم
تبدل الشخص فى اوقات البقاء فكذا لا يلزم التبدل على تقدير
لكن لجعل المشخص ذات الزمان المتصل الذى هو مجموع
زمانى وجوده بل لا فرق بينهما فى ذلك اصلا وهذا هو الذى
نقلناه عن بعض المحققين وما ذكرنا فى دفع التدافع
وح لا حاجة الى العدول عن كون الزمان مشخصا كما هو الظاهر

الى كون

هى ر

الى كون الاولوية الحاصلة منه الى المشخص ولا الى المتحقق
المثل الغير المذكور فى كلام الشيخ فتدبر قال الشارح سلمناه لكن
لا نسلم اقول لما كان ما ذكره الشارح يسقط به المنع الاول
بزعمه يسقط به المنع الثانى ايضا فينبغى له ان يؤخر
قوله ولو جعل المدعى عن المنعين ويقول لو جعل
المدعى اعادة المعدوم بعينه يسقط المنعان قال
المصنف ولا نسلم انه لو امكن عود كل منهما وحده الخ قيل
اقول قد عرفت انه به يندفع هذا المنع من ان كون
الشئ فى الزمان مما يميزه عن مثله فلا بد من اعادة الزمان حتى
يتحقق الامتياز اقول انت ايضا قد عرفت ما عليه قال
الشارح لان المبتدء ما يوجد فى زمان لا يكون الخ قيل اقول
اذا كان كون الشئ موجودا ابتداء من مخصصات الشئ
ومميزه فلا بد ان يعاد الشئ مع وصف الابتدائية فيلزم
ان يكون الشئ من حيث كونه مبتدا معادا وبالجملة اعادة الشئ معادا ام
ينافى كونه مبتدء الذى من مخصصات الشئ ولوازمه فلو

اعيد الشئ للزم اجتماع المتنافيين اقول الجواب منع كون ذلك
من مشخصات الشئ وكونه من مخصصاته في الجملة لا ينفع
لما عرفت ان المدعى امتناع اعادة المعدوم بشخصه لا بجميع
خصوصياته ثم لو سلم ان المبتداء ما يوجد في الزمان الاول
سواء كان معادًا او لم يكن فنقول غاية الامر انه يلزم ح
كونه مبتداء ومعادًا لا كونه مبتداء من حيث كونه معادًا ثم
الاولى ان يق المبتداء ما يوجد اولًا لا ما يوجد في الزمان الاول
حتى لا ينتقض بالحوادث المستانفة في الزمان المعاد قال الشارح
واما على ما ذكرناه من الصواب اي من ان الصواب ان يقول يمكن
ان يعاد في ذلك الوقت ونظرنا على ما ذكره فيمكن ان يعاد
مع ذلك الوقت من انه لا يلزم على هذا ان يكون مبتداء من حيث
انه معاد وعرضه من ذلك ان المنع الذي اوردناه سابقا غير
هذا الذي ذكره المصنف الآن قال الشارح فالشرطية مسلمة
اقول بل ممنوعة لجواز ان لا يندرج تحت نوع او يكون نوعه
منحصرًا في شخصه قوله قدس سره وقد يجاب ايضا الخ قيل

اقول

اقول وهما تلوناه عليك في الحاشية الحواشي المذكورة سابقا
ظهر دفع هذين الايرادين اما الايراد الاول فلما ذكرنا من ان
المراد بامكان المثل امكانه بدلا عن الشئ لا امكان وجوده
مجتمعا مع ذلك الشئ حتى يرد عليه المنع بالمستند الماذكره
لا ان يق امكان وجود المثل مطلق ثم لا انا نقول مثل الشئ
يساوي ذلك الشئ في تمام الماهية والعوارض الذهنية وليس
الفرق بينهما الا بالعدد كما مر آنفا فلو كان ذلك الشئ ممكنا
لذاته يكون مثله ايضا ممكنا لذاته على انا نقول الوجود الثاني
للمفهوم الحاصل من الشئ في الذهن ان لم يكن ممكنا لم يكن
الشئ ممكنا وان كان ممكنا فيكون المثل ايضا ممكنا لما عرفت
ان مثل الشئ هو ماهية الوجود ثانيا فتامل واما الايراد
الثاني فلما عرفت ان امتياز الشئ عن مثله الموجود بدله
بالاولية والثانوية اقول اما دفع الايراد الاول وهو بالاولوية وز
الذي ذكره المصنف فيظهر حاله مما تلوناه عليك من ان عبارة
المصنف في الاستدلال لا يحتمل هذا التوجيه واما الايراد الثاني دفع ثم

وهو الذي اورده قدس سره فقد عرفت وجه دفعه مما مر تفصيلاً

قال الخ علم بالضرورة لمن تخلل العدم الخ قيل اقول ان كان

المراد باعادة الشيء بعينه اعادته مع جميع عوارضه وخصوصياته

فلا شك لمن تخلل العدم بين الشيء بعينه الخ ضرورة وامّا ان

كان المراد باعادته بعينه اعادته مع جميع عوارضه المشخصة

فالضرورة قاضية بان تخلل العدم بين الشيء الواحد بعينه

بهذا المعنى ليس ضروريا بل متصور ذلك التخلل بان يكون

الشيء موجوداً بعينه في زمان ثم يكون معدوماً في زمان

ثم يكون موجوداً في زمان ثالث ثم قال ويرد عليه ما

اورده عليه بعض المحققين من لمن التخلل بهذا المعنى بحسب التحقيقة

انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه ولا يندفع

هذا الايراد ولا يتم المعاد الا بما ذكرنا من لمن يكون الشيء موجوداً

ابتداء من مشخصات ذلك الشيء ومخصصاته اذ على ذلك

التقدير لو فرض الشيء معاداً بعينه لزم لمن يكون الشيء باعتبار

وجوده اولاً اي وجوده ابتداء سابقا على نفسه وهو الخ بالضرورة

لا بما قيل معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه بان يكون عدمه

مسبوقا وسابقا لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني فانه

اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوقا

بذلك العدم وهو الخ لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان

وهو الخ بالبديهة وهذا بحذاء الدور فانه الخ لاستلزامه

تقدم الشيء على نفسه بالذات ومن ههنا تبين ما في قوله

لمن التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجود

شيء واحد بعينه فان تخلل زمان العدم بين زماني وجود

شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان

يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوقا به

فان قيل لا نم لزومه بل يلزم تخلل العدم بين وجودي شيء

واحد بعينه فالجواب لمن اختلاف الوجود يستلزم اختلاف

الذات بديهة فانا نعلم قطعاً لمن الشيء الواحد لا يكون له

وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه

في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى

الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها
مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار
الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود
في جواز الاعادة آه يرد عليه ان استحالة تقدم الشخص الواحد
على نفسه بالزمان ممنوع اذا كان مغايرا لنفسه بالاعتبار و
بحسب العوارض الغير المشخصة وليس هذا بحذاء الدور
ولا يلزم منه تقدم الشيء الواحد على نفسه بالذات وانما يلزم
ذلك لو فرض تقدم الشيء الواحد على نفسه بالزمان من غير
اعتبار تغاير ولو اعتباريا الا ترى ان الشخص الموجود
في الزمانين سابقا على نفسه بالزمان ولا يلزم منه محال لانه
من حيث هو في الزمان السابق مغاير لنفسه من حيث هو في
الزمان اللاحق ومن ههنا تبين ما في قوله فان تخلل زمان
العدم بين زماني وجود شيء بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد
واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء بعينه سابقا على ذلك
العدم وهو بعينه مسبوقا به فانه ان اراد بكون الشيء بعينه

سابقا

سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوقا به فان اراد
بكون الشيء بعينه مسبوقا على العدم ومسبوقا به كونه كذلك
من غير تغاير بين السابق والمسبوق ولو بالعوارض الغير
المشخصة فلزوم هذا ممنوع اذ لا يلزم من تخلل زمان بين
زماني وجود شيء واحد بحسب الشخص ذلك لجواز ان يكون
الشخص في الحالين واحدا ويكون عوارضه الغير المشخصة مختلفة
وان اراد كونه كذلك من غير تغاير في العوارض المشخصة
فهو مسلم لكن لا نسلم استحالته ثم ما ذكر من ان اختلاف الوجود
مطلقا اختلاف الذات بالذات فهو ظاهر البطلان يستلزم ح
ان اراد به اختلاف الوجود مطلقا يستلزم اختلاف
الذات بالاعتبار فهو مسلم لكن غير مفيد وان اراد ان
اختلاف الوجود ولو بالاعتبار يستلزم اختلاف الذات
بالذات فهو ظاهر البطلان وان اراد ان اختلاف الوجود
بالذات يستلزم اختلاف الذات بالذات لا بالاعتبار
فقط فهب انه حق محكم لكنه غير مضر بالمراد اذ المراد بالبينية

الوجود اثنينية بالاعتبار اى باعتبار عروضه اولاً وثانيا
لا بالذات ثم ما ذكره فى بيانه غير تام اذ لا يلزم من عينية
الوجود الخارجى للاشياء فى الخارج ان لا يختلف وجود
شئ واحد بالذات اذ لا معنى لكون الوجود عين الاشياء الخارجية
فى الخارج الا انه لا امتياز بين الوجود والموجود بحسب الخارج
كالامتياز الذى بين السواد ومعروضه فى الخارج و
لا شك لكن هذا القدر لا يقتضى عدم اختلاف الوجود لجواز
ان يكون نسبة الوجودين المختلفين الى الماهية الموجودة
فى الخارج كذلك ثم دعوى عدم الفرق بين الماهية والوجود
فى جواز الاعادة ممنوع والسند ظاهر وما نقل عن الشيخ فى التعليقات
من قوله ولم لا يكون الوجود نفسه معاداً او يكون الوقت ايضاً
معاداً فيكون الحدوث ايضاً معاداً فيكون ليس هناك وجودان
ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معادا
ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف يكون الاثنينية و
يجوز ان يكون المعاد بعينه هو الامر الاول ليس معناه هذا بل

مراد

مراد الشيخ به هو انه لا وجه ولا سبيل الى القول باعادة الشخص
مع القول بعدم اعادة الوقت والوجود والحدوث بناء على
ما تقرر عنده من ان الوقت بالمعنى الذى ذكرناه آنفاً من
مخصصات الشخص وقوله وكيف يكون الاثنينية ويجوز ان
يكون المعاد بعينه هو الاول صريح فى ان مراده هو ما ذكرناه
لان الاثنينية ينافى اعادة الشخص بعينه وبجميع مشخصاته
لو كانت الاولية من مخصصاته ومشخصاته وظاهر ان مراد
الشيخ بالاعادة بعينه ليس هو الاعادة مع جميع العوارض
المشخصة ام لا اذ النزاع ليس فيه على ما يظهر لمن تتبع كلامهم
ادنى تتبع اقول كما اعتمد عليه فى دفع ما اورده عليه قد عرفت
فساده واما ما اورده على ما ذكره الاستاد فى توجيه التخلل
بجواب انه لما كان الذات موجودة فى الزمان الاول ثم عدم
فقد فى الزمان الثانى ثم وجد فى الزمان الثالث فيلزم تقدم
نفس الذات على نفسه بالذات بالزمان ولا يكفى التغاير
الاعتبارى لان معروض التقدم هو نفس الذات كما ان معروض

اتمام

التاخر هو نفسها ايضا ولا شك ان التقدم والتاخر متقابلان
لا يجوز ان يكون معروض احدهما هو معروض الآخر من غير تغاير
اصلا والتغاير الاعتباري لا يفيد لان التغاير الاعتباري
انما يفيد في اجتماع المتقابلين اذا كان الموضوع مقيدا
باحد الاعتبارين محلا لاحدهما ومقيدا بالاعتبار الآخر
محلا للآخر فالمعروض في الحقيقة هو ذات المحل مقيدا بالاعتبار
لا ذات المحل من حيث هي وقد عرفت ان معروض التقدم
هو الذات من حيث هي لا مع وصف كمعروض التاخر
بعينه والنقض بوجود الشخص الموجود في الزمانين اذا
لم يتخلل بينهما العدم مدفوع بانه لما لم يتعدد الذات
على هذا التقدير فلم يلزم تقدم الذات على نفسه بل اللازم
حينئذ تقدم الموجود في الزمان الاول باعتبار وجوده في
الزمان الاول على نفسه باعتبار الوجود في الزمان الثاني
وح يظهر ان تخلل زمان العدم بين زماني شئ واحد
بعينه يستلزم تخلل العدم بين شئ واحد بعينه ثم نختار

ان

ان المراد ان اختلاف الوجود بالذات يستلزم اختلاف
الذات بالذات قوله غير مضر بالمورد اذ المراد بالتثنية
باعتبار مردود بان السوال لما كان من المجيب فلم لا
يحمله على ما ينطبق عليه الجواب ولو اورد السوال هكذا
مسلم ان الوجود واحد بالذات لكن لما كان هذا الشئ
موجودا به مرتين فاللازم تخلل العدم بين موجوديته
به اولا وموجوديته به ثانيا فالجواب انه قدم في الشرح
الجديد للتجريد ان الموجودية وكون الشئ موجودا او الوجود
واحدا على ان نفرض اعادة الموجودية الاولى كما
يفهم من التعليقات ثم المراد من عينية الوجود للماهية في
ليس مجرد عدم امتيازه عنها في الخارج حتى ينافي جميع
الاعتباريات بل المراد كما ينادي كلامه ما لا يجوز تبدله
مع الحفاظ وحدة الذات يعني لا يكون تقوم الذات و
تحصله في الخارج دونه وح لا يرد عليه ما اورده بعد ثم ما
ذكره في توجيه كلام التعليقات لما كان بناؤه على ما ذكره

من المقدمات الفاسدة كان فاسدًا على ما مر قوله
قدس سره لا خلاف في وقوع التعدد والامتياز قيل
اقول ما يظهر من كلامهم هو ان بينهم خلافين احدهما
في ان المعدوم المضاف اى المعدوم في الخارج هل هو متميز
في الذهن ام لا فالحكماء والمتكلمون من المحققين المثبتين
للوجود الذهني يقولون بالامتياز فيه وسائر المتكلمين
الذين لا ذهن عندهم يقولون بعدم الامتياز وثانيهما
في ان المعدوم المطلق اى ما ليس له وجود في الخارج ولا
في الذهن هل له امتياز في الجملة ام لا فذهب المحققون الى
عدم الامتياز لان كل ما له امتياز فلا بد ان يكون له ثبوت
في الجملة ولو في الذهن فلا يكون معدومًا مطلقا وسائر
المتكلمين لما راوا امتياز المعدومات الخارجية و
ليس عندهم لها وجود في الذهن فزعموا ان المعدوم المطلق
ممتاز وكان الى هذا الخلاف اشار صاحب المواقف حيث
قال الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني

اذ لا

اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك
التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود
اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة
وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه فنفي المعدومات
الصرفة تمايزه في الجملة فما اورده عليه صاحب المقاصد
وتبعه شارح التجريد من انه مردود بان الامر بالعكس لان
الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات
وجمهور المتكلمين النافين له هم القايلون بعدم تمايزها
مدفوع بان الحكماء لا يقولون بامتياز المعدومات الصرفة
بل بامتياز المعدومات الخارجية ما يدل على ذلك في كلامهم
اكثر من ان يحصى والمتكلمين لا يقولون بعدم الامتياز مطلقا
بل بعدم الامتياز في الذهن كيف والمعتزلة يصرحون
بامتياز المعدومات في الخارج لا يقال هم يقولون بامتياز
المعدوم في الخارج لا بامتياز المعدوم المطلق فيه لانا
نقول كل معدوم في الخارج معدوم في الذهن ايضا عندهم

الخارجي

لسعهم الذهن فيكون المعدوم الصرف اى ما ليس له وجود
فى الذهن ولا فى الخارج ممتازاً عندهم فى الخارج اقول
صاحب المواقف بعد ما ذكر الخلاف الاول قال والحق
فيه انه فرع الوجود الذهنى فكلامه صريح فى ان الحق فى
الخلاف الاول هذا وليس فيه ان ههنا خلافاً آخر و
ايضاً كلام الشارح فى شرحه صريح فى ان مراده من المعدوم
المعدوم الخارجى كما لا يخفى على من نظر فيه قال الشارح فى
الحاشية اى المعدوم المضاف والمدعى الامتياز فى
الخارج قيل اقول حاشاهم عن ذلك بل مرادهم هو
الامتياز فى الذهن ومما يدل على ذلك هو ان جوابهم
عن استدلال الخصم بان العدم نفى محض لا تحقق له ولا
اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه
هو ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا اقول هذا
هذا الكلام منه رحمه الله انما هو لترويج النظر الذى سيذكره
حتى يظهر له وجه وروده ثم اجاب عنه قدس سره بما نقله عن

نقح

نقح الملخص قوله قدس سره هذا انما يوجب الامتياز بين
الاعدام الخ فيه بحث اقول اذا لم يكن بين عدم العلة وعدم المعلول
تعدد وامتياز فكل وصف يكون حاصلاً لاحدهما بالقياس الى
الآخر يجب ان يكون حاصلاً للآخر ايضاً بالقياس الى الاول
اذ ليس هذا الا هو وليس هو الا هذا فاذا كان عدم العلة
علة بالقياس الى عدم المعلول يجب ان يكون عدم المعلول
ايضاً علة لعدم العلة على فرض عدم الامتياز اذ على هذا
التقدير عدم العلة هو عين عدم المعلول ففرض علية الاول
هو بعينه فرض علية الثانى وكذا فرض معلولية الثانى
هو بعينه فرض معلولية الاول واذ ليس عدم المعلول لعدم
العلة ثبت الامتياز ونقول من الراس اذا لم يكن بين
عدم العلة وعدم المعلول فرق وتعدد يلزم من كون عدم
العلة علة لعدم المعلول ان يكون عدم المعلول علة لنفسه
وعلة لعدم علته وان يكون عدم العلة علة لنفسه وبارتفاع
اى واحد منها ثبت الامتياز والتعدد وايضاً فى الحواشى

ايضاً عن

فلئن قيل المراد لنا عدم العلة مثلا توجب عدم المعلول و
عدم المعلول لا يوجب عدم العلة ضرورة استحالة ايجاب المعلول
الشيء نفسه فالصادق على احدهما هو المنفي عن الآخر قلنا فيكون
قوله فلا ينعكس مستدركا اذ لا يجري فيه ذلك اقول يعني لا
دخل لقوله ولا ينعكس في بيان ان عدم العلة علة
لعدم المعلول وعدم المعلول ليس علة لنفسه لان قوله عدم
العلة توجب عدم المعلول وعدم غيرها لا توجب ذلك
مستقل في افادة هذا ولا يجري فيه مثل ذلك بان يقال عدم
المعلول لا توجب عدم العلة بخلاف عدم العلة فيلزم الامتياز
لان عدم العلة ايضا لا يوجب عدم العلة ضرورة استحالة
ايجاب الشيء نفسه فيكون ذكره مستدركا في المقام لغوا
ولقائل ان يقول معنى قوله ولا ينعكس هو ان عدم المعلول من
حيث انه عدم المعلول لا يوجب عدم العلة اصلا سواء كانت
العلة علة لذلك المعلول وعلة معلول آخر وسواء اخذ العلة
من حيث انها علة اولا من تلك الحيثية بخلاف عدم العلة من حيث

انه عدم

انه عدم العلة فانه علة لعدم العلة التي يكون معلولة لتلك
العلة من حيث انها معلول لها لا يقال عدم المعلول ايضا علة
لعدم العلة التي هي معلولة له من حيث انها معلولة لانا نقول
لا شك ان عدم المعلول من حيث انه عدم المعلول لا يوجب
ذلك بل من حيث انه عدم العلة فتامل اقول لا يخفى على من
له ادنى شعور ان مدار ذكره بقوله اقول اذا لم يكن هو الذي
ذكره السيد قدس سره بقوله وقد يجاب واما ما ذكره في توجيه قول
المص ولا ينعكس فلا يخفى شناعته اذ العكس لا يلايم الاصل فيه
لاعتبار الحيثية فيه دون الاصل اذ لا حاجة له اليه قال ثم اقول
قد جعل قدس سره قوله عدم العلة يوجب المعلول منضما مع مقدمة
مطوية ظاهرة هي قوله وعدم المعلول لا يوجب عدم المعلول
دليلا على تحقق الامتياز بين عدم العلة وبين عدم المعلول
اقول لا حاجة الى اعتبار كون المقدمة مطوية لان قوله وعدم
غيرها لا يوجب ذلك متضمن لقوله لعدم المعلول لا يوجب عدم
المعلول ضرورة دخول المعلول في غير العلة ولا يمكن حمل

الاستدراک الذی ذکره قدس سره علی ذلک لا باء قوله اذ لا
یجری فیه ذلک عنه کما لا یخفی قدس سره فلئن قیل الحکم
بالعلیة اذا کان صادقا الخ قیل اقول وتلخیص هذا الجواب
ان رفع العلة ورفع المعلول اذا اخذ مع قطع النظر عن تحقق
وجودهما سواء کان فی الخارج او فی الذهن وان کان
وجودهما لازما بناء علی ان جمیع المفهومات یکون فی القوی
العالیة یکون رفع العلة علة لرفع المعلول ولا یکون لوجود
فی الذهن دخل فی تلک العلیة وان کان الاتصاف بتلک العلیة
فی الذهن فالاتصاف بالعلیة لیس بسبب الوجود الذهنی بل
فی الوجود الذهنی ولا یکون عدم المعلول بهذا الاعتبار علة
لعدم العلة واذا اخذا من حیث انهما موجودان فی الذهن
معلومان یکون وجود کل منهما علة ومنشاء للعلم بالآخر
ویکون الاتصاف بالعلیة بهذا الاعتبار بسبب الوجود الذهنی
ای وجود کل منهما یکون علة لوجود آخر فی هذا الاعتبار
بخلاف اعتبار الاول فان ذات عدم العلة علة لذات

عدم

عدم المعلول وبین الاعتبارین فرقان ای بون بعید
لا ان بینهما فرق من وجهین علی ما قال بعض الناظرین
فی هذا الکتاب ثم قال فی توجیه الوجهین وایراد البحث
ما قال ثم اعلم انه یمکن ان یجاب بوجه آخر وهو ان
نقیضی العدمان اذا حصلا فی الذهن فلهما اعتباران
احدهما من حیث انهما موجودان فی نفس الامر مع قطع
النظر عن خصوصیة الوجود الذهنی وبهذا الاعتبار یتصف
باحدهما بالعلیة فان عدم العلة باعتبار تحققه علة
لعدم المعلول مع قطع النظر عن خصوصیة الوجود الذهنی
حتی لو کان تحققه فی الخارج ممکنا لکان علیته بحالها
بخلاف عدم المعلول فان علیته لعدم العلة باعتبار وجوده
فی الذهن حتی لو فرض وجوده فی الخارج لم یبق تلک العلیة
وثانیهما من حیث انهما موجودان فی الذهن ومعلومان
وبهذا الاعتبار یتصف کل منهما بالعلیة اذ العلم بکل منهما
علة للعلم بالآخر ویمکن توجیه کلام الشید قدس سره بهذا

التوجيه لكن يحتاج الى تكلف لايخفى مع ان ما ذكرنا
ادق واحسن اقول ما ذكره من التلخيص مردود بان قوله
ولايكون لوجوده فى الذهن مدخل فى تلك العلية وان
كان الاتصاف بتلك العلية فى الذهن غير معقول على
راى سيد المحققين وغيره من جماهير الاعلام بناء على ما
ثبت عندهم من ان ثبوت الشئ للشئ فى اى ظرف كان
متاخر ابالذات عن هوية نفسه فالوجود الذهنى له مدخل
فى الاتصاف الذهنى كيف وعندهم ان الهلية البسيطة
مقدمة على المركبة هذا ان اريد بكون الوجود الذهنى له مدخل
ان يكون شرطا للعروض كما هو الظاهر وان اريد به كونه موصوفا
حقيقة بالعلية كما يدل عليه قوله اى وجود كل منهما يكون
علة لوجود الآخر فى هذا الاعتبار فنقول نسبة العلية الى
الوجود الذهنى مذكور فى كلام الاستاد وهو ليس بشئ اذ كما
ان العلة فى الموجود الخارجى هو الذات باعتبار الوجود
دون الوجود الذى هو اعتبار عقلى كذلك العلة فى الذهن

وترتب البقاء بين الوجودين الذهنيين لايدل على ان
العلة والمعلول الخارجيين هما الوجود الذهنى كترتب
البقاء بين الوجودين الخارجيين فى العلة والمعلول
الخارجيين وايضا من المعلوم بالبديهة ان الوسط
والاكبر ليسا هما الوجودين فى الذهن بل الموجودين
فيه اقول فى الجواب عن اصل الايراد ان معروض العلية
والمعلولية فى صورة علية عدم العلة لعدم المعلول هو
نفس ذات العلة والمعلول باعتبار عدمهما فى الخارج
اى باعتبار كون الخارج ظرفا لنفس عدمهما فهذه العلية
مختصة بعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول ولا ينعكس
واما علية عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فمعروض
العلية والمعلولية هو نفس ذاتيهما باعتبار وجودهما فى
الذهن لا نفس وجوديهما وهذه العلية تشترك بين عدم
العلة وعدم المعلول وما ذكره من الوجه الآخر للجواب
فهو مراده قدس سره ولا تكلف فى حل كلامه عليه لان المعنى

كلامه ان العلية فى الاول فى الوجود الذهنى يعنى لا يكون
الا فى الذهن ولا يتصور فى الخارج بناء على ان الاتصاف
الخارجى لما اقتضى وجود الموصوف فى الخارج ولا يتصور
للعدم وجود خارجى فلا يتصور الاتصاف الخارجى فان
الاتصاف بالعلية ههنا فى الوجود الذهنى لا من حيث
انها وجود ذهنى حتى لو كان للعدم وجود خارجى لكان
الاتصاف بالعلية فيه ايضا بخلاف الاعتبار الثانى فان
الاتصاف بالعلية باعتبار خصوص الوجود الذهنى من
حيث انه وجود فى الخارج لم يتصف بالعلية فيه بهذا
الاعتبار لان العلية ههنا باعتبار العلم والوجود الذهنى
وقد ذكر هذا الوجه الش‍ الجديد للتجريد وقد فصله الاستاد
هناك واورده عليه ايرادا ونحن اجبنا هناك فان اردت
الاطلاع عليها فارجع الى تعليقاتنا عليها
قدس سره قال بعضهم العدم فى نفسه مضاف الى الوجود لا يمكن
رفعه الى قوله هو مراد القوم اقول هذا الكلام يحتمل امرين

احدهما انه معنى العدم هو السلب المضاف الى الوجود بناء
على ان الاضافة الى الوجود معتبر فى مفهوم لفظ العدم كما ان
الاضافة الى البصر معتبر فى مفهوم لفظ العمى فلا يمكن تصور
مفهوم العدم بلا ملاحظة اضافته الى الوجود وكذا لا يمكن
الاخبار عنه اذ لا يمكن تصور الشىء منفكا عما اعتبر فى مفهومه
الا يرى انه لا يمكن تصور مفهوم الشىء منفكا العمى بدون
ملاحظة اضافته الى البصر ولا يذهب عليك ان هذا الكلام
وان كان حقا لكن لا يصلح ان يكون مراد القوم لعدم جدواه
هذا المقطع الكلام مع انه لا اختصاص بالعدم بل يجرى
فى جميع المفهومات المعتبرة فيها الاضافات وثانيهما ان
العدم اى السلب لا يمكن ان يتصور الا مضافا الى خصوص
الوجود حتى انه لو اضيف الى غيره من المفهومات كان بالحقيقة
مضافا الى وجوده وهذا يصلح ان يكون مرادا وعلى التقديرين
لا اختصاص بعدم الاخبار بالايجاب بل يجرى فى السلب ايضا
الش‍ مراد الشيخ من ذلك انه لا تقرير مخبر اعنه فى الموجبات

لا الوجود كما ذكره بعضهم فالمقرر ان مفهوم السلب
لا يمكن ان يتصور الا مضافا

اقول هذا الجواب مبنى على ان المراد الشيخ من الاخبار عن
المعدوم المطلق انه يصير موضوعا للقضية الصادقة
والظاهر الاخبار عن شئ الحكم عليه سواء كان صادقا
ام كاذبا وقوله لا يعلم قرينة على ذلك وايضا لا فرق بين
الموجبة والسالبة فى ذلك اذا الموجود الذهنى لازم حين
الحكم اذ لا بد حين الحكم من تصور الحكم المحكوم عليه وهو
الوجود الذهنى قيل وفيه نظر لما نقلنا عن الشيخ من
ان الاخبار عن المعدوم بالسلب ايضا ممتنع وننقل ههنا
عبارته فنقول المعدوم المطلق لا يخبر
عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد جعل له
وجود بوجه من الوجوه ما فى الذهن لان قولنا هو يتضمن
اشارة والاشارة الى المعدوم الذى لا صورة له
بوجه من الوجوه فى الذهن ممتنع اللهم الا ان يقال مراد الشيخ
من المعدوم ههنا ليس هو المعدوم ثم يجب ان يخصص
الدعوى بالموجبة الصادقة الخارجية حتى يتم لان كل

مايحكم

ما يحكم عليه بالسلب يكون موجودا فى الذهن فيصح ان
يجعل موضوعا للقضية الموجبة الحقيقية او الذهنية
او يحكم عليه بحكم واقله انه موجود فى الذهن ومعلوم اذ
لا يقتضى صدقهما الا فى وجود الموضوع فى الذهن وايضا
يصح ان يجعل موضوعا للقضايا الخارجية الكاذبة
اذا الحمل الحكم الايجابى لا يقتضى الا ما يقتضى السالبة و
الفرق بينهما ليس الا فى صدق الحكم لا فى اصله ولا شك
ان العدم المطلق ايضا لا يصير محكوما عليه ومخبرا عنه فى القضية
الموجبة الخارجية الصادقة لانه معدوم فى الخارج
اقول ما نقل يدل على ان الاخبار عن المعدوم المطلق بالسلب
ممتنع ايضا بمعنى انه لا يمكن ان يحكم عليه حكما سلبيا اى
يصدر عنها الحكم السلبى كما لا يمكن ان يحكم عليه حكما ايجابيا
وهذا لا ينافى تخصيص الاخبار بمعنى اخرى اى بمعنى صحة
صحة وقوعه موضوعا للقضية الصادقة فى الواقع مع
قطع النظر عن حكمنا واخبارنا بكونه ايجابيا ثم اقول

وما نقل عن عبارته يدل على ان المنقسم
منقسمة لصورة الايجاب وصورة السلب
انما اوردها للاشكال

تخصيص الدعوى بالخارجية غلط مبني على عدم الفرق بين ما
يكون وجود الموضوع مقتضى صدق القضية وتحققها وبين
ما اذا كان مقتضى الحكم فيها بناء على ان الحكم يستدعي تصور
الموضوع الذي هو الوجود الذهني وبهذا يندفع ما اورده
من ان العدم المحض ايضا لا يصير محكوما عليه ومخبرا عنه
الشارح والعلم بالمركب انما يكون بعد العلم باجزائه
قيل اقول المراد بالعدم المطلق في هذا المقام اما
ان يكون هو الرفع او رفع الوجود وعلى كلا التقديرين
المراد منه اما مفهوم العدم او ما صدق عليه العدم
وعلى جميع تلك التقادير المراد من العلم اما العلم بالوجه
او العلم بالكنه وعلى التقدير الثاني اما ان يكون المراد
من العلم العلم التفصيلي او الاعم وهذه الاحتمالات تجري
في العدم المضاف ايضا سواء كان المراد من العدم المضاف
العدم المضاف الى المفهومات كعدم زيد وعمرو والعدم
المضاف الى الخارج والذهن ويحصل من ضرب تلك الاحتمالات

احتمالات

احتمالات كثيرة ولا يتم هذا الوجه اذا كان المراد من الآم
العدمين مفهومهما ومن العلم بالعدم المضاف العلم بالكنه
مفصلا ومن العلم بالعدم المطلق العلم به مطلقا اعم
من ان يكون مجملا او مفصلا الشارح فالشرطية ممنوعة
وفي الحواشي الشريفية قيل اقول ويرد عليه
ايراد ظاهر وهو ان حصول العدم المطلق في الذهن
لا ينافي كونه عدما مطلقا نعم ينافي كونه معدوما مطلقا
وهو بين ويمكن ان يحقق المراد الشارح هو ان العدم
المطلق ما دام عدما مطلقا لا يعلم الا انه لا يعلم اصلا
ولو كان مضافا لان ذات العدم المطلق لا يقتضي
عدم المعلومية ومعلوميته على تقدير الاضافة اي بشرط
كونه مضافا لا يستلزم معلوميته حال كونه مطلقا و
حاصله هو ما نقله قدس سره في الحاشية السابقة من بعضهم السيد
الا ان فيما نقله منهم الجواب على ان المراد من العدم المطلق
ما اعتبر عدم الاضافة فيه اصلا بخلاف كلام الشارح فان جوابه

تام وان كان المراد من العدم المطلق هو رفع الوجود على ما
هو المشهور بينهم اذ حاصل جوابه هو انه لا منافاة بين القول
بعدم العلم بالعدم المطلق ما دام مطلقا وبين القول
بالعلم بالعدم المضاف لان العلم بالمضـ لا نسلم انه يستلزم
العلم بالمطلق ما دام مطلق قال السيد قدس سره وما اجاب
به الشـ عن الثاني فساقط كما لا يخفى يعني اذا كان المراد
من العدم المفهوم ليسقط جواب الشـ اذ مداره على ان المراد
من العدم ما صدق عليه العدم فتامل قال السيد قدس سره
وكذا ما ذكره الشـ بادنى تصرف لكن لا يظهر فرق بين
المفهومين في ذلك وكان هذا التصرف هو ان يقال
مراده بمدلول لفظ العدم وحده معنى العدم بشرط ان
لا يكون متصفا بصفة من الصفات ولو بكونه عدما
مطلقا ولا شك لمن ذلك يساوق كونه معدوما مطلقا
فيصير خلاصة كلامه هو ان العدم المطلق ما دام معدوما مطلقا فتفكر
لا يخبر عنه وظاهر انه لا فرق بين العدم المطلق والمضاف

في ذلك

في ذلك قال الشـ قدس سره فانه لما جاز الاخبار عما صدق عليه
المضاف وهو بعينه ما صدق عليه المطلق جاز الاخبار عنه الخ
اقول فيه بحث لان كل العدم المضاف هو بعينه ما صدق عليه ماصدق عليه
العدم المطلق اذا كان المراد من العدم المطلق هو رفع
المطلق لان عدم كل ممكن فلا شك انه رفع سواء كان عدما في
الخارج او في الذهن او في كليهما واما اذا كان المراد من
العدم المطلق هو رفع الوجود المطلق فلا شك لمن ما صدق
عليه العدم المضـ ليس بعينه ما صدق عليه العدم المطلق بهذا
المعنى لان رفع الوجود الخارجي ليس بعينه رفعا للوجود المطلق
لان رفع العام برفع جميع افراده لا برفع فرد منه ضرورة
واتفاقا نعم هو رفع لمطلق الوجود وبين رفع الوجود المطلق
ورفع مطلق الوجود بون بعيد كما ان بين الوجود المطلق و
مطلق الوجود بون بين فتامل قال قدس سره فالاحتمالات التي
لا يبعد حمل الكلام عليها اربعة اقول والاشبه لمن مراد
الشيخ ليس شئ من تلك الاحتمالات بل معنى كلامه هو ان

العدم المطلق لا يمكن ان يعلم و يخبر عنه الا بنوع من المقالة و [المقايسة]
الاضافة الى الملكات اى الوجودات وتفصيل هذا ما قال فى
الفصل الخامس من المقالة الاولى من الفن الخامس من الجملة الاولى
فى المنطق حيث قال وههنا موضع شك فى ان المعدوم الذات
الكي الوجود كيف يتصور اذ اسئل عنه بما هو حتى يطلب بعد ذلك [بهل]
بهل هو فانه ان لم يحصل له فى النفس معنى كيف يحكم عليه بانه حاصل
او غير حاصل والكي لا صورة له فى الوجود فكيف يوجد عنه صورة
فى الذهن يكون ذلك المتصور معناه فنقول فى جوابه ان
هذا الكي اما ان يكون مفردا لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن
ان يتصور البتة الا بنوع من المقايسة بالموجود لا بالنسبة
اليه كقولنا الخلاء ضد الملاء فان الخلاء يتصور بانه للاجسام
كالمقابل وضد الملاء يتصور بانه للملاء كالحار والبارد
فيكون الكي متصورا بصورة امر ممكن بسبب النسبة اليه ويتصور
نسبة اليه وتشبيهه به واما فى ذاته فلا يكون متصورا او لا
معقولا ولا ذات له واما الذى فيه تركيب او تفصيل مثل غراب

وعنقاء

وعنقاء مغرب وان ان يطير فانما يتصور او لا تفاصيله
التى غير محالة ثم يتصور لتلك التفاصيل اقتران ما على قياس
الاقتران الموجودة فى تفاصيل الاشياء الموجودة المركبة
الذوات فيكون هناك اشياء ثلثة اثنان منها جزان
كل بانفراده موجود والثالث تاليف بينهما هو من جهة ما
هو تاليف يتصور بسبب لكن التاليف من جهة ما هو تاليف
من جملة ما يوجد فعلى هذا النحو تفطن معنى دلالة اسم المعدوم
فيكون المعدوم انما يتصور متقدم على للموجودات [يتصور]
هذا كلامه ولا يخفى عليك بعد التامل بكمال دقته ولطافته
ورفع الاشكالات الواردة على الاخبار عن المعدوم
المطلق وبانه ممتنع وبانه لا يعلم ولا يخبر المستلزم لتصوره
وانطباقه على قوله العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل
المضاف الى الملكات فتامل فى هذا المقام عسى ان ينفعك
فى رفع كثير من الشبه والاوهام والله الموفق للمرام اقول
كلام الشيخ فى الجواب عن الثانى بل فى الجوابين مبنى على

لان المراد بالعدم المطلق ما صدق عليه المعدوم المطلق على ما صرح
حيث قال النزاع فيما يصدق عليه المعدوم المطلق واشار اليه قدس
سره في الحاشية حيث قال يعني كلام الشيخ لان ما صدق عليه
المعدوم المطلق الخ واما الوجه الذي ذكره لسقوط جواب الشارح
فساقط على ما سيشير اليه والى التوجيه الحق فيه وكذا اما
ذكره لتوجيه التصرف وستطلع على ما هو الحق فيه واما البحث
الذي ذكره فمردود بان الكلام على تقدير ان يكون المراد بالعدم
المطلق ما صدق عليه مفهوم السلب من غير اضافة الى شيء
اصلا لا السلب الوجود المطلق ثم ما ذكره من الوجه الآخر
لكلام الشيخ ففيه ان كلام الشيخ فيما نقله المحشي الحكم على العدم
المطلق بامتناع العلم به والاخبار عنه وجواز ذلك في
العدم المحض فالمراد بالعدم مقابل العدم المحض سواء
كان محالا او ممكنا وفيما نقله يكون الحكم على المحالات بانها
كيف يتصور واين هذا من ذاك هذا ما وصل الى من
الحواشي التي علقها بعض المعاصرين والله تعالى اعلم

ما ذكره ه

قال الشارح

الشارح والجواب عن الاول لان العدم المطلق الخ اقول
الظاهر ان الشارح بنى الكلام على ان حمل العدم المطلق
على المعدوم المطلق على سبيل المسامحة المشهورة وجعل
القضية محصورة بكون الحكم فيها على ما يصدق عليه المعدوم
المطلق على ما اشار اليه قدس سره حيث كتب على قول الشارح
لان النزاع فيما يصدق عليه العدم المطلق قوله يعني كلام الشيخ
ان ما يصدق عليه المعدوم المطلق ما دام كذلك لا يكون معلوما
ولا مخبرا عنه والظاهر انه جعل القضية وصفية كما في الجواب
الثاني ويدل عليه العبارة المنقولة فصار حاصل الجواب
عن الاول لان المعدوم المطلق ما دام معدوما مطلقا
لا يخبر عنه فصحة الاخبار عنه بعدم الاخبار باعتبار معلوميته
بهذا الوصف وموجوديته في الذهن وصدق الحكم على تقدير
كونه معدوما مطلقا ولو قال في الجواب عنهما لان قولنا
العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه قضية وصفية لكان
اخصر ولعله انما افرد الثاني بالذكر وفصله عن الاول

لكنه سيذكر واراد بمدلول هذا اللفظ وحدة ذات المعدوم
المطلق من غير اتصافه بكونه معدوما مطلقا بل من غير اعتبار
معلوميته بهذا الاتصاف على ما يدل قوله لمعلوميته باعتبار
اتصافه به واراد بمدلوله مع اتصافه مدلوله مع معلوميته
بهذا الاتصاف وح ينطبق على ما قررنا الخ لان
العدم المطلق ما دام عدما مطلقا لا يكون مضافا الى
ملكة اقول بعد ما حمل العدم المطلق على ما يصدق عليه المعدوم
المطلق كما اشير اليه فى الحاشية على ما نقلنا ويدل عليه قوله
من غير تلك الحال بل حال وجوده فى الذهن لا يلايم هذا الكلام
فلعل ذلك غلط منه بين العدم المطلق بمعنى المعدوم المطلق
اى ما لا يكون موجودا اصلا وبين العدم المطلق بمعنى السلب
العام المضاف الى شئ اصلا على ما اشار اليه قدس سره قال
بعضهم الخ والمراد بالمطلق ما يكون مضافا الى الوجود المطلق
والمراد بالمضاف الى الملكة ما يكون مضافا الى خصوص احد
الوجودين فى كلامه قدس سره لا يخ من ايماء اليه المص

العدم المطلق الذى هو اللاكون المطلق اقول هذا الكلام
من المص صريح فى انه حمل العدم على سلب الوجود المطلق و
ما اورده من النظر حيث قال العدم المص لا يمكن لنا ان يعلم
الا بعد العلم بالعدم المطلق يقتضى لنا ان يحمل العدم المطلق
على مفهوم السلب لان العدم المطلق بهذا المعنى مضاف الى
الوجود المطلق كما ان العدم الخارجى مثلا مضاف الى الوجود
الخارجى ولو قيل انه اراد بالمطلق لنا لا يضاف الى خصوص
الوجود وض بالمضاف لنا يضاف الى خصوص الوجود الخارجى
او الذهنى فمع بعده عن اللفظ يقول ح لا يمكن دعوى
كون تصور اللاكون الخارجى مثلا متوقف على تصور اللاكون
المطلق وهو ظ فهل هذا الا خلط بين المعنيين الشم
اذ نحن نصور كل ما حدسها الخ اقول سر اى من
مجموع كلام المص دالش دور بيانه ان مقصود المص
اثبات كون اللاكون له صورة فى العقل لنا ان يكون معلوما
متصورا لما ذكره الشيخ انه لا يعلم فالمص اثبت معلوميته

بان له صورة في العقل والشارح عكس كما لا يخفى على الناظر
فتامل في توجيهه   قدس سره فان المضاف الى الملكات
هو العدم لا المعدوم ومفهوم المعدوم لا يكون مضافا الى
الملكة حقيقة ولو اطلق عليه انه مضاف اليها فانما هو باعتبار
اشتماله على مفهوم العدم الذي هو مضاف الى الوجود
واذا كان حال المفهوم كذلك فهو في حال صدق عليه هذا المفهوم
كما اختاره الشارح على ما صرح به قدس سره بعد   قدس سره
ثم ان كان الكلام في مفهوم العدم المطلق والمضاف اقول
في العدم المطلق احتمالات احدها هذا المفهوم المركب
التقييدي فقط انه ليس بمراد في المقام اذ لا يتوهم احد
ان هذا المفهوم المركب لا يعلم ولا يخبر عنه وثانيها معروض
هذا المفهوم هو سلب الوجود المطلق ومقابله سلب الوجود
الخاص وظاهر العبارة لا يساعده لانه مضاف ايضا
الى الملكة وايضا لا شك في امكان تصور سلب الوجود
المطلق والاخبار عنه وكونه سلب الوجود المطلق لا ينافي

كونه

وجودا اه
كونه موجودا مطلقا انما الخ لئن يكون امرا موجودا او معدوما
كونه نظر — لا يكون عدما وموجودا وثالثها مفهوم السلب لا بشرط
الاضافة وهو ايضا لا يكون مرادا لما مر آنفا ورابعها
عدم م — السلب بشرط الاضافة والظاهر ان هذا هو المراد في المقام
على ما اشار اليه قدس سره في الحاشية المصدرة بقوله قال
بعضهم ثم ان ثبت ان مفهوم السلب بدون الاضافة الى
امر ما لا يمكن تصوره فهذا الكلام وهو ان العدم المطلق
لا يعلم ولا يخبر عنه كان حقا والا فلا والى الاول مال قدس سره
في حاشية التجريد ورد عليه الشارح الجديد للتجريد وجزم بالثاني اقول
وبما قررنا ظهر ان قوله قدس سره وايضا تصور مفهوم العدم المطلق
يستلزم تصوره ولو بوجه ما الى قوله اذ ينتهي الى المطلق محل
نظر لان هذا الكلام انما يصح لو كان المراد من المطلق لا
بشرط الاضافة وقد عرفت ان الظاهر ان المراد المعنى بشرط
لا وكذا قوله ولا اقل من مشاركة مفهوم المضاف له في ذلك
لان هذه المشاركة انما تظهر اذا كان للمطلق معتبرا في المضاف

جزءًا المفهوم والمطلق الذى معتبر فى المقيد هو الماخوذ لا
بشرط والجواب لنز مراده قدس سره هو الثالث وكونه غير مراد
فى المقام اذ لا مجال لتوهم كونه غير معلوم وغير مخبر عنه غير
ضار فى مقصوده اذ مقصوده ذكره الاحتمالات العقلية
وان لم يكن مراده نعم يتوجه انه كان على قدس سره فى
صدد استيفاء الاحتمالات فينبغى لنز يذكر المعنى الرابع
اى السلب بشرط لاشئ لكنه لم يتعرض له ههنا لذكره
فيما قبل نقلا عن البعض يدلك على ما ذكرنا قوله وايضًا
ما يصدق عليه مفهوم العدم المضاف المطلق من افراده
يصدق عليه مفهوم العدم المضـ ضرورة ان كل فرد من
افراد العدم المطلق فانه مضاف الى شئ وكذا قوله — المعدوم نز
وامتناع الاخبار قطعًا فانه لما جاز الاخبار عما صدق
عليه المضاف وهو بعينه ما صدق عليه المطلق جاز الاخبار
عنه ايضًا اذ لا يخفى لنز ذلك كله مبنى على لنز يكون المراد
بالمطلق الماخوذ لا بشرط شئ دون الماخوذ بشرط

لاشئ

لاشئ فتدبر ثم سقوط جواب الشـ عن الاعتراض الثانى
وجه ان مداره على الفرق بين المطلق والمضـ لان اعتراض
المضـ فى شق المعلومية حاصله عدم الفرق بين المطلق والمضـ
فى ذلك بل معلومية المضاف ملزوم لمعلومية المطلق فتجويز
معلومية المضاف وعدم معلومية المطلق متنافيان — تحرم
واذا ظهر اشتراك المطلق والمضاف فى المعلومية سقط
الجواب بالكلية وفى شق الاخبار مداره على ابطال نفس
هذا الكلام وهو لنز العدم المطلق لا يخبر عنه لانه مشتمل
على التناقض ولا دخل فيه لكون المضـ يخبر عنه على ما يتبادر
من تقرير الشـ هناك وهذا ما وعدناك فى نكتة افراد
الشـ الجواب عن الايراد بامتناع المعلومية عن الايراد — طراد
بامتناع الاخبار عنه وليس وجهه لنز جواب الشـ مبنى
على حمل العدم على ما صدق عليه والكلام فى لنز المراد مفهوم
العدم اذ قد مر ان الجواب عن الاعتراض الاول ايضـ مبنى
على هذا على ما صرح به قدس سره فى فواتح هذه الحاشية وقد صرح

بان جواب الشارح عن الاول يجرى بادنى تصرف فى مفهوم العدم
والى حاصل لنز الظاهر من كلامه قدس سره الفرق بين الجوابين عن
الاول والثانى بان الاول يجرى فى المفهوم بادنى تصرف
والثانى لا يجرى وعلى هذا لا يظهر هذا الفرق والاحتياج
الى التصرف لما عرفت ان بناء كلام الشارح على حمل العدم على المعدوم
واراد به ماصدق عليه المعدوم على ما هو غير مرة والكلام ههنا
انما هو فى مفهوم المعدوم لا ماصدق عليه المعدوم فاجرائه
ههنا النزيقال الاخبار عن العدم الذى كان مضافا فى
الواقع فانه لا يخبر عنه حين كونه مطلقا وقوله لا يظهر الفرق
بين المفهومين فى ذلك بيانه لنز معنى قول الشارح العدم المطلق
لا يخبر عنه بعد الجواب انا نحكم على العدم الذى هو بالجملة
مضاف بانه لا يخبر عنه اذا كان مطلقا غير مضاف والعدم
المضاف ايضا كذلك لانه اذا صار مطلقا لا يخبر عنه ايضا وفيه
نظر اذ يصدق لنز المطلق لا يخبر عنه ما دام مطلقا ولم يصدق
ان المضاف لا يخبر عنه ما دام مضافا فظهر الفرق وقوله

وحال

تامل اه

وحال الجواب ما عرفت معناه لنز الجواب يمكن بادنى
تصرف لان الكلام ههنا فيما يصدق عليه العدم وجواب
الشارح كان مبنيا على لنز المراد ماصدق عليه المعدوم المطلق
لكن لا يظهر الفرق بناء على اتحاد ماصدق عليه المطلق
والمضاف وانت تعلم حال هذا الاتحاد وقوله والظاهر
من العبارة هو الثانى والثالث اى مفهوم العدم المطلق
والمضاف وماصدق عليه المضاف والمطلق لكن لو حمل الكلام
على الاحتمال الاول اى ماصدق عليه المعدوم المطلق ظهر
الفرق بين المطلق والمضاف واندفع الايراد بحسب المعنى وعلى هذين
الاحتمالين يبقى الايراد على المعنى على ما قرره قدس سره هذا
ما تيسر لى فى هذا المقام والله المستعان وعليه التكلان
الشارح وذكر افضل المحققين وهو المحقق الطوسى
وحاصل كلامه طاب ثراه وجعل الجنة مثواه لنز كلامهم صريح
فى ان نزاعهم ليس الا فى اللفظ على ما يظهر من تفسيرهم لفظ
الموجود والمعدوم فالحكم بان كلامهم خلاف البديهة اولا

حق ع

والمضاف

ثم التنزل عن ذلک وهو رکونهم مفسرین لفظ الموجود
والمعدوم بمعنی آخر غیر ما یفسره الجمهور مبنی علی الغفلة عن
کلامهم هذا واقول لو کان الموجود ذاتا له صفة الوجود
والمعدوم ذاتا لیس له صفة الوجود فالصفة لایکون الا
حالا والحال لایکون الا صفة اما الثانی فظ واما الاول
فلان الواسطة بین الموجود والمعدوم عندهم منحصرة فی
الحال وح لاحاجة فی تعریف الحال الی القیود المشهورة
للاحتراز علی ما نقله الش بل بذکر الصفة یخرج جمیع ما هو
غیر الحال ویدخل جمیع ما هو حال الا ان یحمل الصفة المذکورة
فی تعریف الحال علی غیر ما نقله المحقق عنهم بل علی المعنی القائم
بالغیر وفیه تکلف تام ثم اقول قد قال بعض المحققین
ان صفات المعدومات عندهم معدومة وهذا ابطاله
سائغ مما نقله المحقق عنهم فتامل قدس سره الشریف

مبحث الماهیة

فلا فرق بین العبارتین اقول وجه الدفع عنها ان المقصود
ههنا ان الکاتب واللاکاتب والضاحک واللاضاحک

الی غیر ذلک من المفهومات الصادقة علی الانسان مثلا
مغایر للانسان لکن لما کانت تلک المفهومات متکثرة
یتعسر او یتعذر تفصیلها عبر عنها بعبارة جامعة هی
ما عدا المهیة او العارض لها اما بناء علی انها سیثبت
کونها ما عداها وعوارضها واما بناء علی ان المراد ما
یطلق علیه ما عدا المهیات وعوارض المهیة هذا
ثم اعلم انه ان کان المراد نفی العینیة فی الخارج مطلقا
فغیر صحیح لصحة الحمل فی العوارض الخارجیة خارجا وان
کان المراد نفی العینیة بحسب المفهوم مثلا نقول الکاتب
لیس غیر مفهوم الانسان ولا جزءه فیمکن ان یدعی انه
بدیهی کما قیل المدعی بدیهی وما ذکر تنبیه علیه ویتوجه علیه
ان کون الشیء نفس احد النقیضین لاینافی اتصافه
بالاخر کما قالوا فی مثل مفهوم الجزئی فانه مع کونه نفس
مفهوم جزئی یصدق علیه انه کلی ویتصف بالکلیة و
الجواب ان المراد الاتصاف فی ضمن الفرد علی ما هو شائع

القضية المتعارفة وان كان المدعى انها ليست عين حقيقة
افرادها ولا جزئها فقط انه غير بديهي بل غريب في النظرية
نعم يظهر في النقض بوجوه ما عدا لوازم المهية من اللوازم
اللاحقة بحسب وجود خاص والعوارض المفارقة لانفكاكها
عن المهية بحسب احد الوجودين واما في لوازم المهية
فمشكل كيف وتلك العوارض ان كانت مخصوصة بالمهية
البتة بالفصل وان كانت عامة البتة بالجنس
كما حققه قدس سره في موضعه   قدس سره فهي مغايرة
بمعنى انه ليس شيء منها عنها ولا داخلة فيها الفرق
بين الجزء والخارج مبني على نسبة المغايرة الى ما عدا
المهية كما فعله قدس سره وكلام المتن والشرح صريح
في نسبتها الى المهية وح لا فرق بين الجزء في الخارج
الذهني والجزء الموجود في الخارج موجود فيه قيل عليه
نعم اذا كان جزءاً خارجيا واجيب بان الجزء
الذهني الجنس والفصل على ما هو المشهور مسامحة وقول

لما كان متحدا مع الكل في الخارج
لصحة الحمل خارجيا كان موجودا
فيه على ان كمنه المراد من الجزء الذهني صح

ح

ح لا حاجة الى اخذ الجزوية بل يكفي صحة الحمل خارجيا
والجواب انه المقصد كونه موجودا في الخارج بالذات و
اتحاد الذاتيات واتحاد العرضيات مع الشيء اتحاد
بالعرض صحيح صرح بذلك الشيخ في الهيات الشفا فلو
اكتفى بصحة الحمل لم يثبت كونه موجودا في الخارج
بالذات   الش بشرط انه لا يكون معه شيء من
التقييدات هذه المعية المقارنة انما هي في الذهن
الش لا شك في كون الانسانية انسانية
هذا الايراد من الش مبني على انه المراد من كون الانسانية

[illegible]

[illegible]

حاشیه بر حکمة العین و بر شرح حکمة العین و
بر حاشیه ملا میرزاجان بر حکمة العین

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله اعلم ان الطالب السالك الخ اعلم ان العارف بالله على قسمين الاول سائر الى الله وهو
مبتدا في السلوك والثاني سائر في الله اي في صفاته وهو منتهي السلوك اذ السير في الله بعد
الوصول اليه تعالى والوصول غاية القصوى للطالب ومعنى السير اليه تعالى ... ملاحظته
تعالى بصفات الجلال والكمال لا بكنهه لانه غير متصور بالكنه والسمات جمع سمة بمعنى
العلامة وصفات الجلال صفات سلبية والكمال صفات ثبوتية وصفات
الجلال عبارة عن انه تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا جهة ولا في مكان ولا مركب ولا
متحيز والكمال عبارة عن علمه تعالى وحيوته وقدرته وارادته الى غير ذلك ووجه تسمية
صفات السلبية بالجلال انه في اللغة بمعنى العظمة تعالى جل جلاله اي عظم عظمته وتنزيهه
تعالى عن النقائص تعظيم فلهذا سمو التنزيه عنها بالجلال وصفات الثبوتية بالكمال
لانه ضد النقيصة ثم انه قدم صفات الجلال على الكمال على طبق المصنف اذ قوله سبحانك
صفات سلبية وواجب الوجود ثبوتية لان النقائص مانعة عن حصول الكمال فما دام
لم يكن منزها عن النقائص لم يتصف بالكمال فيحصل اولا التنزيه الذي هو الصفات
السلبية ثم يحصل الكمال الذي هو الصفات الثبوتية فكانها مقدمة طبعا فقدمها
وضعا ونظيره ان تكميل موقوف على تخليتها عن الرذائل الردية فما لم يحصل لها التخلية
لم يحصل الكمال وقوله سبحانك صفات الجلال تدل على تنزيهه تعالى اجمالا عن جميع
النقائص وواجب الوجود صفة كمال وكونه مقدما لجميع الكمالات وعدم التنزيه كما
لا يخفى عليها تضمنا وفيه اشارة الى صفات الجلال ايضا لان الدال على جميع
الكمالات يستلزم التبري والتنزه عن كل النقصان يا مفيض الخير والجود
الافاضة الاعطاء والخير ما يؤثره الشخص لنفسه والجود في اللغة العطية بلا عوض وغرض والمراد
ههنا ايضا اعني المواهب لملائمة تعلق المفيض اليه والنسبة بين الجود والخير اعم مطلقا
لانه ما يؤثر يتعلق على الموجود بخلاف العطية وكذا يطلق على وجود الباري والموهبة لا يطلق

على وجود الباري تعالى واللام فيها للاستغراق اي المعطي جميع الخير والجود وفيه تعريض على
مذهب الحكماء لان عندهم لا مؤثر في الافعال الا الله والاعتقاد المعتزلة فلان كل خير
وجود راجع اليه تعالى اما بواسطة او بلا واسطة فاشتمال هذه الفقرة على نسبته تعالى الى
جميع مخلوقاته ظ اما اشتمالها على صفات الجلال والكمال فلان افاضة كل خير وجود
يدل على انصافه تعالى بجميع الكمالات وتنزهه عن جميع النقائص لا له التزاما ثم
وان كان الثاني فلا يخ من ان يكون ذلك الاستكمال للنفس الناطقة بكسب
تاثرها عن المبادي العالية قوة يسمى قوة نظرية وعقلا نظريا ايضا وبكسب تاثرها فيما تحتها
من البدن يسمى قوة عملية وعقلا عمليا ولكل منهما مراتب اربع اما مراتب القوة النظرية
فضبطها مذهبان احدهما ان المرتبة الاولى لها كونها خالية عن جميع المعلومات ومستعدة
لها وهي في زمان تعلقها بالبدن وهذه المرتبة يسمى عقلا هيولانيا والمرتبة الثانية
كونه جميع البديهيات حاصلا وكونها مستعدة للنظريات ويسمى هذه المرتبة عقلا
بالملكة والمرتبة الثالثة ان يحصل لها جميع النظريات وصارت مخزونة عند العقل الفعال
وهي تسمى عقلا بالفعل والمرتبة الرابعة ان يصير النفس مشاهدة لجميع النظريات وهذه
المرتبة كمال محض تسمى عقلا مستفادا او نادرة جدا وفي هذه المرتبة يكون النفس مجردة
عن البدن ويصل الى الله وعلوم الانبياء غير حاصلا بالكسب والنظر فحاصله مما نحن بصدده
وبيان المذهب الثاني مذكور في حاشية السيد ووجه ... منهما ما يكون القادر الى ... الكمال
بالفعل نظر مرتبة المستفاد انما لم يتعرض له لانه ليس مقصودا ههنا قال انوار بلفظ
الجمع وتمثيل عليه ان مرتبة العقل الهيولاني من لوازم ماهية النفس الناطقة ولازم الماهية
مجعول بجعل الماهية فلا حاجة الى طلبها واجيب عنه بان لازم الماهية ما يكون بالكون
لازما لها في الوجودين والعقل الهيولاني لازم لوجودها الخارجي فقط ومن مقولة كيف
الاستعداد فيحتاج في وجوده الى جعل الجاعل نقل عنه في الحاشية فان قلت لا حاجة
الى طلب تلك المراتب فان العقل الهيولاني الخ واعترض عليه مولانا ظ القائل بوجوه الاول
انه ان اراد بالافاضة نظرا الى نفسه فقط فتخصيص الاعتراض بالمرتبة العقل الهيولاني
غير موجه لان المرتبة العقل بالملكة والعقل بالفعل ايضا حاصلتان للنفس فيكون طلبهما
ايضا طلب الحاصل وان اراد بها نظرا الى ابن نوعه فلا حاجة الى جعل معنى الافاضة على

اذ على هذا التقدير يكون طلب تلك المراتب ليتوصل بها الى زيادة او ادم الموجودة والحال
ان طلب دوام مرتبة العقل الهيولاني في نفسه غير معقول لانها استعداد صرف وخالية
عن جميع المعلومات والثالث انه يمكن ان يوجه كلام المص بحيث لا يرد عليه اعتراض
الشيخ بقوله فان طلب الخ بان يقال ان الظاهر من قول المص وعلينا بلفظ الجمع انه
اراد بالافاضة افاضة تلك المراتب بالنظر الى نوعه ثم لا يتوجه عليه ذلك الاعتراض
والرابع انه اذا كان افضل نوع ادم في مرتبة الهيولاني فيجب ان يحمل في المرتبتين
الباقيتين على معناه الحقيقي لعدم الاحتياج الى حمله على من ادام فيها فيكون من باب
عموم المجاز فنقول لا حاجة الى هذا التكلف مع امكان وجه صحيح وعدم الاحتياج اليه
تامل ثم الاحسن ان يكون هذه القرينة اشارة الى كل المراتب الاربع للقوة النظرية
وقوله ويسر لنا الوصول الخ اشارة الى كل المراتب الاربع للعملية اذ المناسب ان
يكون مراتب كل واحدة منهما مشار اليها بفقرة على حدة ولفظ يسر ايضا ينبو عن الا
في تلك الاشارة الى المراتب القوة العملية وانه على هذا التوجيه يندفع الاعتراض الوارد على
حمل المقام حيث قال فان قيل طلب تيسير الوصول قوله وهي عزيزة جدا اي نادرة جدا
هذا اشارة الى ان المراتب النظرية تحصل بالقياس الى كل المعلومات لا بالقياس الى كل
واحد من النظري وانه نادرة ذلك بالقياس الى الكل ارباب الكسب وهو نادر لا
لا بالنظر الى البليد من ارباب الكسب اذ ربما يوجد بليد حصل عنده من النظريات ويكون
جميعها مشاهدة قال وان سلم فلا نم انه لا فقد فيهما مبني على ان في هذه القرينة
اشارتين اشارة الى حصول مرتبة المستفاد واشارة الى طلب مرتبتي عين اليقين وحق
اليقين لا يخفى ان الانسب ان يعتبر في هذه القرينة اشارة واحدة الى طلب المرتقى
لا الى مرتبة المستفاد او مرتبتي عين اليقين وحق اليقين ومراتب القوة العملية كما اشار
اليه قوله عند ارباب الذوق والرياضات لانها اذا كانت من مراتب النظرية
لقال ارباب الاستدلال والمستفاد من مراتب النظرية فالقرينة الاولى اشارة
الى المراتب النظرية بالكلية والثانية الى المراتب النظرية بالكلية والثانية الى
مراتب العملية بالكلية بلا حصول ما بين المرتبتين بعد حصول المرتبتين السابقتين
عليها فكيف يجمع الاشارة الى جميعها فان قيل قد اشار الى المراتب العملية في قوله

وهي ان من الامور ما هو حسن ام لا فائدة هذه اشارة مكررا قلنا فائدة التثنية على ان هذه المراتب
لا تحصل الا بالتوسل الى الشريعة النبوية بعد مراتب العقل المستفاد مرتبتان الاولى
مرتبة علم اليقين وهو مرتبة العقل المستفاد السيد في الحاشية ومعاينة جرم النار
الذي يفيض ذلك النور الخ اشارة الى اعتراض على توصيف الشيخ لم يبق من التعين
وعين اليقين اذ مرتبة عين اليقين على ما قال السيد يكون عبارة عن ملاحظة نفس الذات
من حيث كمال بمعاينة جرم لا كشف النار وعلى ما قال الشيخ عبارة عن ملاحظة صفات
الذات حيث قال تشاهد المعقولات في المفارق وهذا التوصيف مخالف لاصطلاح
الصوفية يمكن ان يوجه كلام الشيخ بحيث يطابق بكلام السيد بان مراده بمشاهدة
المعقولات ثانيا وبالتبع بعد ملاحظة الذات اولا وبالذات واما ان الايراد
على توصيف حق اليقين فلانه على ما قاله السيد عبارة عن محو الهوية ورفع الوجود بالكلية وعلى ما
توصيف الشيخ عبارة عن شدة الاتصال الى المفارق وعلى هذا التوصيف يبقى وجود العارف
بحاله وهو مخالف لمذهب الصوفيين ثم اعلم ان الكمال من القوة النظرية والعملية داخلا
في الاخرى اما دخل القوة العملية في النظرية فلان النفس في تحصيل النظريات يحتاج الى
البدن والقوة المفكرة وباقي الحواس واما دخل النظرية في العملية فلان الرياضة
والمجاهدة انما تحتاج الى تحصيل المعرفة بالاحكام الشرعية وانما افردوا كلا منهما عن
الاخرى لان القوة النظرية في النظر والاستدلال ادخل من القوة العملية والقوة
العملية في المجاهدة والرياضة ادخل من النظرية ولما كانت هذه المرتبة لا بد
والصلوة ... الى وجه التطويل في هذا الكلام وجه التعقيب التمجيد بالصلوة و...
بحث اذ مرتبة المستفاد ليست من مراتب الانبياء والصديقين لان مرتبتهم ليست
بالكسب والنظر ولا يتم التوجيه فالاصوب ان يقال ان قوله ويسر لنا الخ يكون
اشارة الى مراتب القوة العملية كما سيجيء ويكون قوله وخصنا معه وهي لنا الحاصلة
وتنورها بقوله ويسر لنا الخ خصنا افضل صلوتنا الى اهل تلك المراتب يعني ومن
من تلك المراتب ما هو حسن لنا ولا يحصل لنا فلا يلزم تكرار القرينة الاخيرة
فانه الصلوة من الله هذا التفسير الصلوة بالرحمات هو المشهور بين
القوم لكن ليس بصحيح وكذا ما قاله السيد في الحاشية من قوله النظر بكلام القوم

اى الايتباد من كلام السابق ان الوجه مدلول حقيقى للصلوة والتحقيق ان نسبة الصلوة
الى الله تعالى بطريق المجاز اذ معناها الحقيقى هو الدعاء والدعاء هو طلب الادنى من الاعلى والاستغفار
اخص منه لانه طلب المغفرة والدعاء منه   المص واعظم تحياتك التحية فى اللغة طلب
الحيوة وفى العرف يعم التسليم والمراد هنا هو الاخير   من زكية الباطن اى هذا اشارة
الى المرتبة الثانية من مراتب القوة العملية وقوله وتحليته من بالصفات المرضية
الى المرتبة الثالثة منها وقوله وتهذيب الظاهر الى المرتبة الاولى منها وقد اهمل المرتبة
الرابعة وهى الاتصال الى عالم القدس وانما قد اهمل مرتبتها والانسب تقديم مرتبة تهذيب
الظاهر فيكون اشارة الى ان تزكية الباطن لا يحصل الا بعد العمل بموجب احكام الشرائع النبوية
الشرائع الحقة والنواميس الالهية النواميس جمع ناموس من قولهم نمت السر
اى كتمته والشرائع والناموس متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار اذ الاحكام
الالهية من حيث انها كموارد والشاربة تسمى شريعة ومن حيث انها اوحى انها
اوحاء الله تعالى الى النبى تسمى ناموسا وللمناسبة بين معناه والاحكام التى بمنزلة الاسرار المطلع
عليها   وانما اوجز فى الصلوة اى اقتصرت وجه الاقتصار ما ذكرنا والمص ما عدد
من رفقائى وهم تلامذته عبر عنهم بهذا اللفظ احترام لهم   بتاليف الكتاب او
ترتيب الالفاظ او معنى بل التى للاضراب اذا الترديد وعدم فراغ البال يكون سببا
لترك كليهما لا لترك احدهما   استعفتهم الاسعاف قضاء الحاجة
مقترحهم المقترح مصدر ميمى بمعنى الاقتراح بقرينة اضافته وجاء به وهو السؤال بغير
فكر وروية يعنى ان التلامذة لكثرة شوقهم الى تاليف هذه الرسالة كانوا يسئلون
عن ذلك التاليف ولا يتصورون شغل الخواطر وعدم فراغ البال   مع اشارات
الى دقائق وتنبيهات اى مخترعات خاطره لان الكتب المصنفة خالية عن
مخترعاته لاكثر المسائل المذكورة فى هذه الرسالة   بواهب الصور اى العلوم
ضيق العدل والخيرات العدل هو التساوى من الامور فاراد الخير بعده
تعميم بعد التخصيص لان معناه ما يوجد كما ينبغى   الحكمة استكمال النفس الانسانية

بتحصيل ما عليه الوجود اى وجود فيما بعضهم بانها علم باحث عن احوال الاعيان الموجودات
اى وجود فيما بعض اى خروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن فى جانبى ثم العلم
الماخوذ فى هذا التعريف اعم من تصورات الاشياء على ما هى عليه ومن التصديقات
باحواله كما هى والعمل ملكة متوسطة بين الافراط والتفريط ثم الضمير فى قوله
ما عليه الوجود راجع الى كلمة ما الى المستكمل لان الحكمة تحصل الشئ الذى له الوجود
لا تحصل وجود المستكمل وفى هذا التعريف قصور لفظى وهو ان لفظ عليه بمعنى له
وانما عبر عن لفظ له بلفظ عليه للمشاكلة مع القرينة الاتية وهى قوله وما عليه
الواجب وايضا فيه تنبيه على البحث عن الوجود الواقعى ثم الضمير فى قوله عليه
الواجب لا يمكن ان يرجع الى كلمة ما عبارة عن الاعمال والحكمة العملية
عبارة عن تحصيل الحب المستكمل لا على الاعمال وفساده ظاهر فاما راجع الى النفس الانسانية
باعتبار التخصص او الى المستكمل وعلى كل حال يلزم تفكيك الضمائر لكن هذا سهل مع وجود
قرينة دالة على المقصود وقصور معنوى وهو ان الحكمة كمال لا استكمال فاطلاقه
عليه مسامحة ووجه المسامحة اذ فيه تنبيه على ان الحكمة كمال مسبوق بالطلب لا كمال
غير مسبوق به ولهذا لا يقولون للانبياء انهم حكماء ونظيره كما ان تعريف العلم بحصول
الصورة مسامحة اشارة الى ان الاضافة لازمة للعلم وكما ان تعريف علم المعانى بتتبع
تراكيب البلغاء اى مسامحة لانه عبارة عن المسائل اشارة الى ان المعانى البلاغة
الحاصلة من التتبع علم المعانى لا البلاغة التى تحصل من العرب بحسب السليقة ثم للتحصيل
مراتب ثلث تحصيل خارجى وذهنى واعم منهما فلا يمكن هنا ان يراد التحصيل
الخارجى اذ يلزم ان لا يمكن لاحد ان يحصل الحكمة النظرية لان تحصيل الموجودات
الخارجية بحسب الخارج ليس بمقدور للبشر بل المقدور له تحصيلها بحسب الذهن والحكمة
العملية وان كان تحصيل احد جزئيه بحسب الخارج لكن جزؤه الاخر وهو العلم بالاعمال
ليس تحصيله بحسب الخارج لان الحكمة العلمية مركبة من العلم والعمل فيلزم ان لا تحصل
الحكمة مطلقا لاحد   وكذا لا يمكن ان يراد به التحصيل الذهنى لانه وان
امكن تحصيل الحكمة النظرية بحسب الذهن لكن تحصيل العملية بالكلية ليس

بحسب الذهن كما عرفت فالمراد بالتحصيل معناه الاعم فيشمل مسمى الحكمة لكن
يلزم منه ان لا يكون الحكمة عبارة عن العلم بها علما لان التحصيل المركب من الذهني
والخارجي ليس بعلم بالبداهة ثم وجه وجوب ما لا ينبغي على المتكلم انه على سبيل الترك
والاحتراز عنه كما ان ما يعرفه السموم للطبيب للاحتراز عنه ويستعد بذلك
للسعادة القصوى الاخروية وهي عند المنكرين للمعاد الجسماني تلذذ ذوات الكمالات
التي قد حصلتها النفس زمان تعلقها بالبدن وعند المثبتين له هي مع ذلك لذوات
الجسمانية ولا منافاة في اجتماعها حتى تثبت الاولى دون الاخرى بحسب الطاقة
البشرية متعلق بقوله بتحصيل والمراد الطاقة البشرية طاقة الاوساط من الناس
لا طاقة الاعالي منهم والا لزم ان لا يوجد حكيم اصلا ولا طاقة الادانى منهم ايضا
لئلا يلزم كل واحد حكيما فان قيل بعض الحكماء يثبتون قدم العالم وبعضهم حدوثه
فيكون احدهما مطابقا للواقع فيلزم ان لا يكون حكيما قلنا الاول لا يطابق كل
اقواله الواقع لا شك انه ليس بحكيم وان طابق بعض اقواله للواقع غير مطابق لنفس
الامر حتى يلزم ان يكون حكيما س ادرك تصوريا او تصديقيا اشارة الى خلاف
بينهم باختيار احد المذاهب وهو ان المبادي العلوم جزئيه ام لا فاختار ههنا
الاول فان الادراك التصوري عبارة عن تصور الموضوع والمحمول وتصور اجزائها
فهذه التصورات مبادي العلوم والادراك التصديقي عبارة عن التصديق
بثبوت حالته س وحاصله ادراك صفات الكمال التي هي من آيات
الاعمال اي الكمال الحاصل من الاعمال فان قيل التحصيل في العملية اعم من الخارجي والذهني
فكيف يحمل الشارح على الملكة ايضا فقط قلنا التحصيل الذهني كان مفهوما من التعريف التحصيل
فحمله ايضا على الملكة ايضا لتشعر بان المراد في الحكمة العملية كلا التحصيلين س الاول
ان يحمل التحصيل اعم من تحصيل الكل فقوله فيما سيأتي بحسب الطاقة البشرية يكون معينا
لهذا المعنى لانه اذا كان التحصيل الكل او تحصيل البعض فيكون تحققه بحسب تحقق
طاقة اوساط الناس قوله من الامور اذا جمع بين شيء من العلم والعمل وذلك
لان معنى الواو الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه س يكتاب في دفعه

الى ان يراد انه جمع اه والحاصل ان المراد بالواو يعني او والترديد على سبيل منع الخلو
ويكون الحكمة مشتركة معنوية لا لفظية لان تعدد الوضع خلاف الاصل فيلزم
تقسيم الحكمة الى النظري والعملي تقسيم الكل الى الجزئيات س فان قلت
بل يكون الحكمة العملية اه هذا سوال استفساري كما يشعر به ظاهر التعريف
وجه الظهور ان حمل التحصيل على التحصيل الذهني في الحكمة النظرية يقتضي
ان يكون محمولا على الذهني في الحكمة العملية ايضا ليصير اجزاء التعريف على وتيرة
واحدة فيكون مركبة من علم وعمل فان قيل المفهوم من الحاشية السابقة
ان الحكمة مركبة من مجموع العلم والملكة اي ملكة العمل قلنا لا بد من تحقق كل
من العمل والملكة في الحكمة العملية الخ لانها ان تعلقت بالامور
التي لنا ان نعملها اه وفي بعض النسخ الشارح يحتاج الى ان يقدر للظرف
اعني الينا متعلق وهو نوع فالمعنى نوع الينا علمها الخ سميت حكمة
نظرية اذ النظر والاستدلال ادخل فيها الخ سميت حكمة عملية لكون العمل
ادخل فيها والسر انما قدم النظرية على الحكمة العملية لكونها اشرف
اذ الحكمة النظرية عبارة عن العلم باحوال الموجودات والعلم في نفسه
غاية وكمال ولهذا ايسمونها علما غير الى كمالات الحكمة العملية فانها ليست
علما فليس غاية بل وسيلة الى الغاية وهي السعادة الاخروية وهو العلم
الاعلى وجه التسمية به ان موضوع العلم الالهي الموجود المطلق الشامل لجميع
الموجودات فيكون اعلى من موضوعات سائر العلوم وايضا موضوع هذا
العلم مبراة عن كدورات المادة ومبراة عن علائق الجسمانية وايضا من يبحث
في هذا العلم عن الاله وصفاته وهو العلم الاوسط انما سمي به لانه متوسط
بين العلمين الاخرين في عدم الاحتياج الى المادة في التعقل والاحتياج اليها
في الوجود ثم اعلم ان في التقسيم المذكور احتمال شق اخر وهو ان يكون المحتاج
الى المادة في التعقل دون الوجود الخارجي ولكنه باطل س الامتي
الذوات لمثل ذات الحق عز شانه وكالعقول واما من الصفات فيم
فان قيل الحكمة باحثة عن احوال اعيان الموجودات والامور العامة

المبحوث عنها في العلم الالهي ليست من اعيان الموجودات اجيب عنه بانا
الامور العامة المبحوث عنها في ذلك العلم ليست من موضوعات مسائل
الالهي بل هي مبداء المحمولات فقولنا الوجود زائد في الممكن ما ول بقولنا
الممكن موجود بوجود زائد فان قلت صحة هذا الجواب موقوفة على ان المراد
بالممكن الواقع موضوع المسئلة افراده الموجودة في الخارج كما هو مذهب
المتاخرين على عكس اذا كان المراد منه الطبيعة فهي غير موجودة في الخارج فلم يكن
موضوع المسئلة من اعيان الموجودات اقول يمكن ان يكون تقرير بوجود افرادها
من افراده فهنا موضوع المسئلة موجود خارجي باعتبار افراده س
غير ان يحتاج تفهيمها الى اثبات خبث اوهيه فيسر بان ما لا يكون في الوجود
الذهني محتاجا الى المادة المخصوصة فهو الرياضي فاعترض عليه بان الجسم الطبيعي
والصور الجسمية ايضا لا يحتاجان في الوجود الذهني الى المادة المخصوصة وان اريد
ان الرياضي ما لا يكون في التعقل محتاجا الى مطلق المادة فمنقوض كما اجيب عنه
بان موضوع الرياضي غير محتاج في تعقل كنهه الى المادة يعني لا يكون المادة من ذاتياته
وان احتاج اليها في التعقل بخلاف موضوع الطبيعي فانه يحتاج في تعقل كنهه اليها
منقوض بان الصور النوعية والجسمية من موضوع الطبيعي والمادة ليست
من ذاتياتها وكذا العدد وان كانت المادة من ذاتياته فلا ينبغي ان يبحث
عنه في الطبيعي وهو من مسائله باب الكم في الطبيعي والجواب الحق عنه انا
نقول ان موضوع علم ان كان من جهة يحتاج التعقل بحاجته الى المادة فهو
الطبيعي والا فهو الرياضي مثلا الجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون محتاج اليها في
التعقل فيكونان من العلم الطبيعي والعدد من حيث انه عدد لا يحتاج اليها
في التعقل فيكون من الرياضي وكذا البحث عن العدد اذا كان بنحو الوجود فهو
من العلم الالهي وان كان من حيث التفريق والتقسيم والجمع فلا يحتاج اليها
في التعقل مثلا الجسم فيكون من الرياضي وان كان من حيث انفعاله
للجسم فيحتاج اليها في التعقل ويكون من علم الطبيعي
الخ ومبادئ

هذه الثلاثة المبادئ عبارة عن التصديقات التي دلائل وحجج لمسائل الحكمة
العملية وعن التصورات التي هي فيما لها في محتاج الى التوجيه س
ان تعرض المبادئ لبعض هذه الامور اي يقبل المراد بالمبادئ الاصول والقواعد
في وان لم يحتج الى توجيه الكن من المبادئ بالمعنى الاول هو اقوى للتعرض فظاهر كلام
الشيخ ليستفاد قواعدها مصالح الاثنان ان اي يقبل حتى يحتاج في تحصيل القسمة
من الخبر الى التعاون والتعاون س ان المعترفة محاذيات
النفس التصديقات المحاذيات النفس الخارجية التي يتعلق بها التصديق
ليس غرضه من هذا ان الاولى لا يمكن تقسيمه باعتبار المعلوم شيئا فرضيا
ان الشيخ قسم الاول باعتبار العلم المتعلق بها والثاني باعتبار الذوات
التي هي موضوعات المسائل فقد اومئ الى اكثر اهل الاشارة
الى مضمون الآية ومن اوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا الحكمة على ما فسره
المفسرون بمعنى الشرائع الالهية وههنا اعم من الشرائع الالهية والنظرية
الشيء وانما قدم لكون المبحوث عنه فيه اي والمعلم الاول قدم الطبيعي
الطبيعي على الالهي لانه بالنسبة الى علمنا به مقدم على وجود الاله ووجه تقدم
الالهي بحسب الوجود الخارجي والمحقق لو وجه تقدم الالهي عليه زاد وجها
آخر وهو كونه ابعد منه مبنى على الامور الموهومة ان اراد ان ذلك
امور موهومة فهو مسلم لكنها امور موهومة سابقة للنفس او وشبه هذه
لا يكون منشأ للاوامر من الرياضي وان اراد ان موضوعاته امور موهومة
فهو ممنوع مع انه مخالف لقوله والمهم هو البحث عن اعيان الموجودات
فالوجه الصحيح لعدم كونه من الرياضي على وجه الاستقصاء ان حال ان ممارسته
يحدث ملكة التخيل فهي مزاحمة لملكة التعقل وكمال النفس بملكة التعقل
واما ترك البحث عن الحكمة العملية فلان الشريعة المصطفوية كفت المؤنة
عنها قوله اي الشاملة للوجود والمادي وتقابلاتها اما معطوف على قوله المبحوث
في الامور العامة فيكون البحث عنها استطرادا اذ قد سبق ان العلم الالهي
منحصر في القسمين وهما الآلة والمجردات والامور العامة بلا لها وعلى هذا
لفظ الشمول لا يعتبر في الشق الاخر واما معطوف على قوله اي الشاملة فهو
على التوقيف بالاجل العام محلا الماهية ترك المصنف القسم التطق انه

على ان الرياضي من اقسام الحكمة فينبغي ان يكون موضوعه من اعيان الموجودات
صح

اي كان وظيفة ان يذكره وذكره الشارح اشارة الى ان البحث عنه استطرادي
واما ان يكون الواو بمعنى مع والمعنى ان الامور الشاملة للجامع بمقابلة امور عامة
لكنه لا يصدق على الوجود لانه بانفراده شامل وقول السيد ناظرا الى هذا
الحل الاخر والحل الاول وان كان بعيدا عن العبارة لكن بحسب المعنى خال عن
التكلف   المص تصور وجودي بديهي اعلم ان النزاع في تصوره بديهة كنه
الوجود لا في تصوره بوجه ما فانه بديهي بلا خلاف   س قيل يمتنع تصوره
والاولى ان تصور الوجود بكنهه اما ممتنع او ممكن وامكان تصوره اما بديهي مع
الحكم بداهته واما الحكم بيداهته كسبي واما تصوره كسبي فالحاصل المذاهب
اربعة والظاهر ان مذهب هو ان تصوره بديهي والحكم بداهته كسبي وان امكن
ان يقال ان الحكم ببداهته ايضا بديهي عنده بناء على ان المذكور هنا تنبيه لا دليل
لكنه تكلف   س وجوابه منع مماثلة الماهية الذهنية اي اعترض الكشاد
المحقق مد ظله العالي عليه بان هذا مخالف لما ذهب اليه المحققون من ان
الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن فح يلزم اجتماع المثلين في محل واحد
النفس لان المراد بالمماثلة الاتحاد في النوع وهو صادق عليها   ان الحكم
بامتناع التصور اي قيل عليه ان اراد استلزام التصور التصور بالوجه
فمم لكن النزاع في التصور بالكنه وان اراد به التصور بالكنه فهو مم الخ
واجاب عنه المحقق مد ظله العالي بوجوه الاول انا لا نم ان اجتماع المثلين على
تقدير تسليم اتصاف المحل بهما وعروضهما له والوجود الاصيل هنا ليس عارضا
للنفس الناطقة بل مخلوطة والثاني ان النفس لا تتصف بالوجود
الذهني بل هي معلولة لهما وهي متصفة بالعلم كما انها متصفة بالعلم بالسواد
والبياض مثلا لا بهما والتحقيق ان النفس لا تتصف بكلا الوجودين واجتماع
المثلين باعتبار الاتصاف والعروض   الشارح لان جزء المصدق بالبداهة
اي هذا القول حق على مذهب الحكماء لان البداهة والكسبية عندهم لا يكون بالنظر
بل البداهة والكسبية بالنظر الى ذات العلم لا بالنظر الى شرايط لكن يخالف
قوله السابق وما يتوقف عليه الجزء يتوقف عليه الكل اذ العلم بواسطة الموقوف عليه
لا يكون بديهيا او كسبيا عندهم واما هنا بناء على مذهب الامام فغير صحيح اذ العلم

عنده بواسطة الموقوف عليه ايضا يكون بديهيا او كسبيا ويمكن ان يجاب
عنه بان يختار مذهب الامام ويقال ان بداهة المصدق وبداهة
الجزء الاخير اعني النسبة الحكمية اذ هو عمدة في الكلام وبمنزلة الكل ولا دخل
للجزء الاخير في نظريته وبداهته مع قوله لان جزء المصدق به بالبداهة اي
هي الجزء الاعظم الذي هو الحكم في التصديق لا يجب ان يكون بديهيا او غير النسبة
الحكمية في المصدق به ولا يجب ان يكون بديهيا   س اي المطلق بناء
على انه ام وفيه بحث لانه اذا توقف الوجود البديهي في كونه مطلقا
على المعنى الواحد المشترك فيجب انه يكون اول الموقوف عليه ثم الموقوف
قول الشارح ان تصور وجوده الخاص بديهي اي التصور السابق ح
س اذ الكلام المتنازع فيه الوجود الخاص لا يخفى ان هذا مع انه يخالف
لقوله السابق اي المطلق وفي نفسه ايضا غلط اذ لا شك ان النزاع
في الوجود المطلق فتفسير كلام الشارح بذلك غير معقول كما بيناه بتفسيره
الصحيح   س هذا الاستلزام مع قطع النظر هذا اشارة الى رفع منافاة فاة
بين قول المص او مستلزما له وقوله على تقدير صحته الخ والاولى ان يقال
في دفع المنافاة ان قول المص وجودي ان كان مراده المجموع المضاف
والمضاف اليه والاضافة فنقول الاضافة ان كانت خارجة
عن هذا المجموع والمدعي بداهة وجود المطلق فهذا عين المتنازع فيه وان
كانت داخلة فيه والمدعي بداهة الوجود المطلق المضاف الى ياء المتكلم
فح يكون مستلزما للمتنازع فيه وعلى كلا التقديرين المصادرة على المط وان
كان مراده منه الوجود الخاص فنقول بالوجود المطلق خارج عن الوجود
اذ الحقوق بالتشكيك على الشيء لا يكون ذاتيا ولا ذاتا فعلى هذا التوجيه ظهر
معنى قوله عين المتنازع فيه او مستلزما له مع دفع المنافاة بلا احتياج الى ما قاله
السيد قول الشارح اعلم ان المفهوم منه ط حو به قوله   قال الشارح على تقدير
صحته اي صحة قوله ان تصور وجوده الخاص به بديهي فح يكون الوجود

قوله لان المقول بالتشكيك لعل الاثر اذا سلم بداهة تصور وجوده الخاص به
فيلزم منه ان يكون الوجود المطلق خارجا عنه اذ بداهة محل النزاع فلا
يحتاج الى الدليل والتنبيه على انه خارج عنه ويمكن الجواب عنه بانه
اراد بهذا الشق الاول اعني قوله لكونه عين المتنازع فيه او مستلزما له
من قولهم بتصور وجوده الخاص به مفهوم الوجود كما بين تفصيله بناء على ان
التعقل هو كنه الوجود وفي الشق الثاني اراد من ذلك مصداق الوجود
فح لا يلزم ان يكون الوجود المطلق خارجا عنه فيحتاج في الشق الاخر
الى الدليل على انه خارج عنه فان قيل كيف يمكن ان يراد في الشق
الاول مفهوم الوجود مع انه قد فرده المقسم انه الوجود الخاص به قلنا
يمكن ان يراد من قوله وجوده الخاص به الوجود المطلق الماخوذ في ذلك
باعتبار خروج الاضافة او دخولها الا انه لكنا نقول لا يخفى ما فيه من التكلف
الشارح ان اراد ان العلم اي التصديق فيكون ما يحتاج المص على
سبيل الاستظهار اذ قوله وتصور جزء المتصور بالبداهة يدل على بابي
عن تفسير قوله تصور وجودي تارة بالتصور الساذج واخرى التصديق
فالمراد بقوله وتصور الجزء التعقل الجزء والتعقل اعم من التصور والتصديق
فح يصح ان يراد من قوله تصور وجودي ام تارة التصور الساذج واخرى
التصديق لكن ح يفوت النكتة التي اشار اليه الشارح بقوله وانما قيد المعلوم
بالبداهة ام وعلى التقدير صحة خروج الوجود المطلق من الوجود الخاص فلا
يتصور المنافاة بين قولي الشيخ ويكون توجيه السيد حيث قال هذا الاستلزام
اي لعلوا محضا ان فيه تكلف ويجاب بان معنى قوله وعلى التقدير صحة
بناء على توجيه السيد هو ان بداهة تصور الوجود الخاص به بجامع مع المقدمة
الاولى وهي كونه عين المتنازع فيه ومع اجزاء المقدمة الثانية اعني قوله
او مستلزما له على حالها في قوله فخروج الوجود المطلق منه على ذلك
التقدير ... لانا نقول لتلك الاقوال في المفهوم ام في توجيه كلام الشارح
ههنا اربع احتمالات احدها ان يراد في كلا الشقين المفهوم وثانيها ان يراد

فيها

فيها المصداق اي المصداق وثالثها ان يراد في الشق الاول المفهوم وفي الشق
الثاني المصداق وبالعكس والاول والرابع باطلان للزوم المكابرة
الشارح اطلاق الوجود على الموجودات اختلفوا في ان الامور العامة
مبادي المشتقات او المشتقات فالمراد بالوجود على المذهب الاخير
الموجود بطريق المسامحة لانه امر عام عندهم وفي بعض النسخ الوجودات
بدل قوله الموجودات فلفظ الوجود على معناه الحقيقي وهو المصدر
المص بزوال اعتقاد الخصوصيات اي الماهيات المخصوصة مثل ان
نعرض ان علمنا انه جوهر او كم او كيف او غير ذلك فهذه الخصوصيات
اعني الكم والكيف يزول مع انه لم يزل الخصوصية اعني مع بقاء الاعتقاد
بوجوده مستمرا فاذا لم يكن الوجود مشتركا بينها لزال زوالها لكنه
لم يزل فالوجود مشترك بينها والمنع بانا لا نسلم ان معنى الوجود مستمر بل المتحقق
بالوجود مستمر فلا يلزم الاشتراك المعنوي مكابرة لانا نعلم بالبداهة
عند تبدل الاعتقاد بالخصوصيات لا يتبدل الاعتقاد بالوجود فيكون
هذه الدلائل منبهات قيل هذا الدليل منقوض بانا اذا راينا شبحا فاشتبه
علينا انه زيد او عمرو او بكر او فرس او بقر فهذه الخصوصيات يزول
مع تبدلها الا في مع ان الاعتقاد بالشبح باق بحاله فيلزم ان الشبح
الذي هو محسوس جزئي كليا مشتركا بينها ش سواء كان معلوم الاختصاص
او مشكوكه اي المراد من العلم بالاختصاص الجزم الغير المطابق للواقع وغير
الجزم يشمل الظن والوهم قوله ش غالبا اي لا يكون الا ما علم اختصاصه
اي المشترك المعنوي يعني اذا ابطلت الشقوق التي هي العلم او الشك
بالاختصاص فبقي العلم بعدم الاختصاص وهو المط لا يخفى ان هذا الدليل
انما يتم في غير الصورة التي لا شعور بالاختصاص اصلا واما في تلك
الصورة فلا تم ... ان يقال ان اقامة الدليل على بطلان
الاشتراك اللفظي في مقابلة الخصم زمان شعوره بالاختصاص فح
لا يخفى انه ح يكون الدليل الزاميا جدليا لا برهانيا والمقصود في الحكمة
البرهان جميع الاحتمالات مبني على هذا التقدير اعلم ان الاحتمالات

شرح حال

العل